

الإلحاد

إشكالية الدين والتدين

الشيخ معتصم سيد أحمد



الإلحاد

إشكالية الدين والتدين

الشيخ معتصم سيد احمد



مصدر الفهرسة : IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda

رقم تصنيفLC : BP225.3 .A36 2018

المؤلف الشخصي : احمد، معتصم سيد – مؤلف.

العنوان : الإلحاد اشكالية الدين والتدين

بيان المسؤولية : الشيخ معتصم سيد احمد.

بيانات الطبع : الطبعة الأولى.

بيانات النشر : العراق، كربلاء : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الدينية، شعبة البحوث والدراسات، ٢٠١٨ / ١٤٣٩ للهجرة.

الوصف المادي : ٢٥٧ صفحة ؛ ٢٤ سم.

سلسلة النشر : (العتبة الحسينية المقدسة ؛ ٥٠٨).

سلسلة النشر : (قسم الشؤون الدينية؛ شعبة البحوث والدراسات؛ ٧١).

تبصرة ببليوجرافية: يتضمن هوامش.

مصطلح موضوعي : الدين – فلسفة.

مصطلح موضوعي : الدين والسياسة.

مصطلح موضوعي : الإلحاد والملحدون – فلسفة.

مصطلح موضوعي : الاسلام والعلمانية.

مصطلح موضوعي : الفلسفة الاسلامية.

اسم هيئة اضافي : العتبة الحسينية المقدسة. قسم الشؤون الدينية. شعبة البحوث الدراسات. جهة مصدرة.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة

التصميم والإخراج الفني

علي جبار



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الشعبة

بوسعنا، فيما يتعلق بمفهوم الدين، أن نشير الى ان الموضوعات التي ضمها في طياته، هي: ماهيته وحقيقة ما يحمله كمعتقد من مفردات غيبية ثم حاجة الانسان اليه في رسم معالم السلوك القويم وايجاد التشريع المنظم للمجتمع، وقد ضمت هذه الموضوعات في طياتها هي الاخرى موضوعات مكتسبة كالدين و الالحاد والدين و العلم. ولان الدين مفهوم قديم قدم الانسان في وجوده على هذه الارض، كانت عملية تناول تلك الموضوعات قديمة، واسعة، تناولتها اقلام لا حصر لها بالبحث والتنظير الفلسفي، وطالما كان ذلك التنظير اقرب الى الصراع الفكري بعد أن لعب التاريخ الاجتماعي للدين دورا هاما في شكل وابعاد الافكار التي جاءت في مضامينه ـ التنظير ـ عبر مسيرته الطويلة، فالوثنية، التي سادت في العهود الاولى للانسان، بما تحتويه من تفسيرات بدائية ساذجة كان لها الدور الفعال في بلورة النظريات الفلسفية التي فسرت الدين على اساس من الجهل والخوف، وما كان للنهضة العلمية الهائلة لتي حدثت في اوربا جراء إطاحتها بالكنيسة المسيحية من دور في تأجيج الطرح الفكري القائم على رفض الدين كمنظومة معرفية تفسر الظواهر وتخبر عن حقائق الاشياء وإيكال هذه المهمة الى العلم البحت، ورفضه ـ الدين ـ كمنظومة



اخلاقية يعتمدها الانسان واعتماد الاخلاق الوضعية القائمة على اساس من النفعية والثابت الانساني.

والحقيقة التي لامراء فيها هي ان مؤشر القوة والغلبة، طوال فترة الصراع، لم يكن في صالح الفكر الوضعي المعارض للدين إلا في القرون القليلة الماضية حين شهد الانسان منعطفه العلمي والحضاري الاكبر حيث تمت الهيمنة للمادة على الروح والعلم التجريبي على المنطق العقلي البحت، ولكن سرعان ماهبت رياح التصحيح، تعصف بالواقع الفكري المغلوط حين اكتشف الانسان ان المادة والعلم التجريبي اله مزيف لايكتشف له الحقيقة ولايبلغ به السعادة، وتمنح الفكر الديني فرصة الانتعاش بعد أن ازاحت ستور الوهم التي أرخاها، رهان الانسان الخاسر على المادية والعلم

وإننا إذ نعيش اليوم انتفاضة جديدة للفكر المعارض للدين تعمل على بث الروح في اطلال صرحه المتداعي من خلال أوهام جديدة كالالحاد الجديد والارهاب وطروحات مغرضة عن الدين وعلاقته بالانسان ، نكون امام مهمة حتمية في الامتثال لقول الله جل وعلا **﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾**[1].

---

(١) النحل١٢٥.



وهذا ما حدا بشعبة الدراسات والبحوث في قسم التوجيه الديني للعتبة الحسينية المقدسة ان تتبنى المشاريع الفكرية الكفيلة بإنجاح تلك المهمة، ومما ارتأته ـ الشعبة ـ في هذا الخصوص نشر كتاب الدين والتدين لكاتبه سماحة الشيخ معتصم سيد احمد، وذلك لما لمسته فيما بين دفتيه من استيعاب شامل وعميق لاشكالية الدين في موضوعاته المتعددة، وبيان يتسم بالتجديد والدقة في تناول طروحات قد تكون ذات عناوين وضعت في دائرة المناقشة والدراسة من قبل، إلا إن الكاتب، كما سيتبين للقارئ الكريم، استطاع ان يدور في تلك الدائرة بيراع تميّز إبداعه بالجدّة والخلق

والله من وراء القصد.

شعبة البحوث والدراسات

العتبة الحسينية المقدسة

محرم الحرام ١٤٤٠هـ



الفصل الأول

الدين والتدين .. نزاع المفهوم والمصداق

- الدين والتدين.. التداخل وإشكالية المفهوم.
- التدين.. وإشكالية التمثيل الحصري للإله.
- الخطاب الإسلامي وأزمة المفهوم الديني.
- مفهوم العبودية بين السلبية والايجابية.
- الدين في منظار العلم والفلسفة.
- الدين حقيقة عرفانية أم معرفية؟.
- الدين والعقل جدليلة التكامل أم التضاد





الدين والتدين.. التداخل وإشكالية المفهوم:

الضـرورة المنهجيـة تقتضـي التفكيـك بـين مفهـومي الـدين والتـدين، فـيلحظ (مفهـوم الـدين) كمبـدأ مفـارق للإنسـان لـه وجـوده المسـتقل في المطلـق، ويلحـظ (مفهوم التدين) كفعل إنساني نسبي محكوم بالاجتماع والتاريخ.

إلا أن الطبيعـة المعرفيـة، والواقعيـة الاجتماعيـة للإنسـان، تجعـل مـن هـذا التفكيـك مهمـة شـبه مسـتحيلة؛ فالـدين المتعـالي والمفـارق للإنسـان خـارج عـن حـدود الإنسـان نفسـه، والمعلـوم للإنسـان مـن الـدين بالضـرورة، هـو الـدين المحكـوم بفهم الإنسان والخاضع لنسبيته.

حتـى التفكيـك الـذي ينشـده المـنهج العلمـي مـن أجـل ضرورات البحـث الاكـاديمي، لا يمكـن أن يـتم بـدون تـدخل يجعـل الـدين حقيقـة إنسـانية أولاً، ثـم يـتم رصـدها وبحثهـا ثانيـاً، وعـلى هـذا تكـون محاولـة وصـف الـدين عـلى أنـه حقيقـة لهـا بنـاء مسـتقل عـن الإنسـان لا يمكـن أن تـتم؛ لأن نفـس الوصـف هـو فعـل إنسـاني بإمتيـاز، والإنسـان بكـل تعقيداتـه هـو الـذي يفكـك ويقـيم، وبالتـالي لا يمكن أن يصفى لنا دين بدون تدخل الإنسان في تحديد مفهومه.

فالبحث عن الدين كحقيقة مجردة، أو كمفهوم محايد، يتعدى حدود الموضوعية؛ لأن البحث عن المفهوم هو بالأساس بحث في فهم الإنسان وطبيعة إدراكه، والأشياء لا تُفهم ولا يتحقق لها إدراك إلا إذا وجدت طريقها إلى الإنسان وتموضعت في وجوده الذهني.

ومن هنا قد لا يكون كافياً التفكيك الذي صنعه البعض للتمييز بين الدين والتدين، ضمن ثنائية: الثابت والمتحول، والمثال والواقع، والمطلق والمحدود، والنهائي واللانهائي، وهكذا يتحرك الدين في إطار الثابت، ويتحرك التدين في إطار المتحول، إذ قد يُشكل على هذا التمايز بأن كلا الطرفين يقعان في إطار الفعل الإنساني، فالثابت، والمثال، والمطلق، واللانهائي، هي في الواقع وصف إنساني محكوم بمحدودية الإنسان ونسبيته.

وبالتالي يمكننا القول بأن (مفهوم الدين) الموصوف بكونه حالة مجرده، و(مفهوم التدين) الموصوف بكونه مصداق عملي، كليهما يتدخل الإنسان في صناعتهما.

فأحياناً يمارس الإنسان عملية تعديل مستمر للمبدأ؛ حتى ينسجم مع الواقعية الظرفية التي يعيش فيها، وتارة أخرى يضعف إلتزام الإنسان بذلك المبدأ؛ لوجود دوافع سلوكية أخرى اكثر تأثيراً من الدين.



فعلى المستوى الأول: تظهر مساهمة الإنسان في صناعة الأديان، الامر الذي يحقق التداخل بين الدين والتدين.

وعلى المستوى الثاني: تنكشف لنا المسافة الفاصلة بين الدين والتدين.

ومع تسليمنا بحجم التداخل بين الدين والتدين، إلا أنه لابد من وجود فاصلة نرصد من خلالها ابتعاد الإنسان وقربه من الدين، فمهما تدخل الإنسان في رصد معنى الدين وتحديده، يبقى الدين مبدأ سامي مفارق لسلوكه.

والأصرار على ضرورة الفصل بين الدين والتدين، قد يرتكز على مبرر إجتماعي، بهدف كبح حالة التعصب في الأديان. فمن يرى تدينه هو الدين بتمامه، لا يترك مساحة لتفهم الآخر المختلف معه.

يقول الدكتور يونس الوكيلي: "غير أن الواقع التاريخي والمعاصر، يؤكد أن المؤمن فردا وجماعة وخطابا، يعيش حالة إنكار ويطابق دوما بين الدين والتدين، ولم يشذ عن ذلك دين من الأديان أو فرقة من الفرق أو مذهب من المذاهب. لقد أِلف العقل الديني هذه المطابقة الضامنة وحدها لمصداقية اعتقاده واطمئنانه الوجودي وحظوته الاجتماعية. ومرد ذلك في التحليل الأخير، بالنسبة للمؤمن، أن الحقيقة واحدة ووحيدة، لا تقبل أن تتوزع على طرفين أو تكون في موضعين"[1].

(١) - دكتور يونس الوكيلي، http://www.islammaghribi.com/archives





ومن هنا كان تحديد مفهوم للدين بعيداً عن التدين من أعقد الإشكالات في حد نفسها، وقد تكون الموضوعية العلمية غير كافية للخلوص بمفهوم واحد عند الجميع، فالتباين الذي نلحظه في نظريات المعرفة، والتعدد في التصورات المنهجية، والتأثيرات المختلفة في عملية التفكير عند الإنسان، كل ذلك يؤثر في رصد مفهوم موحد للدين.

وما قام به الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني جورج سيمل[1] في تأكيده على التفريق بين الدين والتدين، محاولة لا ترسم بوضوح الخطوط الفاصلة بين التدين كفهم إنساني للدين، وبين الدين كمفهوم له كينونة مستقلة عن فهم الإنسان، فتصنيفه للتدين ضمن التجربة الذاتية التي تتبلور وفقاً للدين، ليس كافياً طالما أن التدين في تصوره هو عامل التجديد الملازم للدين، "يتحرك سيمل لمقابلة الدين بالتدين. يمثل الدين الدافع الحيوي والتدين الشكل الاجتماعي الذي يسعى إلى الإستحواذ والسيطرة على الأول"[2] وعملية الاستحواذ التي يمارسها التدين تجاه الدين، لا تتم لو لم يكن هناك تداخل كبير بين المفهومين.

(١) - جورج سيمل (بالإنجليزية: Georg Simmel) (١٨٥٨ - ١٩١٨ م) هو فيلسوف واجتماعي، وأستاذ جامعي من ألمانيا. ولد في برلين توفي في ستراسبورغ.

(٢) - علم الاجتماع الديني، ص ٦٣.

وعلى ذلك أرى من الضروري الإنطلاق من مشترك إنساني لتحقيق وصف مفهومي واحد للدين؛ فطالما الإنسان هو المسؤول عن الفهم والتصور وتكوين وعي بالأشياء، فلا مناص عن البحث في المشترك الإنساني ليكون نقطة البداية لأيجاد مفهوم موحد للدين يفصله عن التدين.

ليس بسيطاً الإدعاء بإمكانية الوقوف عند هذا المشترك، ومن ثم الأنطلاق منه لتحديد معنى للدين، ومع ذلك لابد من إيجاده والبحث عنه؛ فالدين ليس امراً طارئاً، أو ظاهرة عابرة يمكن أهمالها دون البحث عن معنى منضبط لها، وإنما هو حقيقة لازمت الإنسان، ومازالت حاضرة في عمق كيانه الوجودي، بل تتدخل في تحديد هويته وإنسانيته، فبالمقدار الذي يتدخل الإنسان في تحديد مفهوم للدين، يتدخل الدين في تحديد مفهوم للإنسان؛ وذلك لأن فهم الدين لا يكون إلا بفهم الإنسان أولاً، وإهمال فهم الدين هو أهمال لفهم الإنسان لنفسه، وهذا الحضور المستمر للدين ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن هناك عنصر مشترك بين الناس جميعاً حافظ على وجود الدين وبقائه.

وبهذا يمكننا أن نحدد الاتجاه السليم لبداية الكشف عن هذه الظاهرة، ونحن هنا بين اتجاهين في حقيقة الأمر.

الأول: هو البحث عن الدين كفعل إنساني إجتماعي.

والثاني: هو البحث عن المبرر الوجودي للدين.

والفرق بينهما: الأول يتحرك في إطار السلوك الإنساني المتغير والمنفعل بالظرف الذي وجد فيه.

أما الثاني لا يهتم بالتمظهرات الظرفية للدين، وإنما يبحث عن المحرك والدافع المتأصل في دواخل الإنسان؛ بوصفه التبرير المنطقي لوجود الظاهرة الدينية.

والبحث الأول له علاقة بعلم الاجتماع والانثروبولوجيا، لكونه يبحث عن الوظيفة الدينية وتأثيرها في المجتمع الإنساني.

أما البحث الثاني فله علاقة بالفلسفة لكونها تبحث عن طبيعة الإنسان والأشياء، مضافاً إلى علم المعرفة الذي يبحث عن طبيعة المعرفة عند الإنسان، لكون الغرض المطلوب من البحث هو البحث عن التبرير المنطقي للأديان.

وما نشهده عند الدارسين للظاهرة الدينية، هو الميل الواضح للتوجه الأول الذي يحصر الدين ضمن الإطار الاجتماعي، في الوقت الذي كان اهتمام الفلسفة التقليدية بالتوجه الثاني، وهو البحث الفلسفي والنظري للدين، وما يؤسف له هو فقدان الرؤية الجامعة التي تلحظ كلا الاتجاهين.

وما احدثه عصر الحداثة من انقلاب على طرق التفكير الكلاسكية، كان كفيلاً بقطع جسر التواصل، بين البحث السوسيولجي الحديث، والبحث المعرفي القديم، وقد بدأ الفيلسوف الفرنسي دور كايم، بتأسيس نمط جديد في ربط



الظاهرة الدينية بالفعل الاجتماعي، وقد كان كتابه " الأشكال الأولية للحياة الدينية" إيذاناً بمرحلة جديدة في البحث عن الدين.

وما فعله دوركايم، هو الانطلاق من الممارسة السلوكية، للكشف عن المبرر الوجودي للدين، في حين ان الفلسفة التقليدية أنطلقت من المبرر الوجودي الذاتي لتفهم به السلوك الإنساني، ولا يمكن ترجيح واحد من التوجهين على الآخر لأمتلاك كل واحد منهما مستندات وشواهد منطقية.

ولم يهمل دور كايم الجانب المنطقي عند الإنسان، ولكنه اعتبره نتاج الحالة الدينية الاجتماعية، وإن الطقوس الدينية تعمل على تحفيز الحالة العقلية لدى الجماعات. فتحول الدين في نظره إلى تمثلات اجتماعية لوقائع جماعية، وبالتالي لا يعدو أن يكون أكثر من " شيء اجتماعي بشكل محايث".

وبذلك لا يكون العقل في فلسفة دوركايم، اكثر من معطى اجتماعي يفتقد أي رصيد قبّلي، بعكس الفلسفات العقلية التي آمنت بوجود قبليات فطرية، الأمر الذي جعل ديكارت يفكر في وجود (الله) بوصفه ضامناً لأفكار الإنسان، فكان أعترافه بوجد قبليات عقلية هو اعتراف من نوع آخر بالله، فـ"بدأت الفلسفة عند ديكارت بحدس متعلق بالتفكير بصفته دليلاً على الوجود، على الأقل وجود العقل أو الفكر. وهو ما أدى إلى افتراض وجود الله ثابتاً مطلقاً

محققاً يضمن أن ما يلتقطه العقل من الموجودات موجود فعلاً"[1]. فنظرة ديكارت لداخل الإنسان قادته للإيمان بحقيقة خارج الإنسان وهو الإله الذي يمنع من تسرب الشك إلى معارف الإنسان، وابتعاد دوركايم في بحثه عن هذه القبليات المتأصلة في الإنسان كفرد، والبحث في الإنسان كمجتمع جعله يضخم من حجم التأثيرات الاجتماعية على حساب القدرة الفردية للإنسان وإمكانية تفكيره خارج حدود المجتمع.

وما زاد الشقة بين التوجهين، هو التباين الابستملوجي الذي تنعدم معه فرص التقييم المشترك للأشياء، فاعتداد كل توجه معرفي بمنهجه يمنع من اتساع الأفق الذي يوظف كل المناهج من اجل الحقيقة، فالمنهج السوسيولجي يؤكد على دور المجتمع في صناعة الظاهرة الدينية، وأصراره على هذا التحليل من دون أن يتفهم المنهج الآخر الذي يعتقد بوجود قبليات فطرية، قد يضيع عليه جزء من الحقيقة، فبالإمكان توظيف كلا المنهجين لرصد الظاهرة الدينية.

فما يوجده المجتمع من ضغوطات على الأفراد وإن كان مسلماً به، إلا أنه ليس بالضرورة معدماً لذاتيات الافراد، وإنما يبقى الفرد يشعر باستقلاله في نفس الوقت الذي يشعر فيه بالانتماء لمجتمعه. والمهم في الامر هو القدرة على رصد تأثير كل منهما على مجمل الظواهر الإنسانية.

---

(١) - الدين والعلمانية في سياق تاريخي، عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر الطبعة الأولى بيروت، ٢٠١٣م، الجز الأول، ص ٤٠.



وهكـذا الحـال في كـل المنـاهج حيـث لا يخلـو مـنهج مـن مقـدار مـن الحقيقـة والواقعيـة، وبالتـالي يمكننـا القـول: بـأن العقـل هـو الـذي يمتلـك قـدرة الهيمنـة عـلى المنهج، ولـيس المنهج هـو الـذي يهيمن عـلى العقـل، وعـلى هـذا المبـدأ يمكننـا إيجـاد تـداخل إيجـابي بـين المنـاهج، ممـا يوسـع الفـرص امـام الرصـد المنطقـي لواقـع الأشياء.

كـما يمكننـا القـول بـأن الرجـوع إلى الإنسـان وفهمـه في نفسـه أولاً، وفي ظرفـه الـذي يحتويـه ثانيـاً، يعـد الخطـوة الأولى لفهـم الظـاهرة الدينيـة، أمـا الإصرار عـلى البعـد السوسـيولجي فقـط وإن كـان بحثـاً مفيـداً؛ إلا أنـه قـد يـؤدي في نهايـة المطـاف القضـاء عـلى فرديـة الإنسـان، ومـن ثـم رؤيـة الحقيقـة بشـكل نـاقص ومشـوه، وهـذا مـا وقـع فيـه دور كـايم عنـدما همـش الإنسـان كفـرد وجعـل مـن المجتمـع إلـه يـتحكم في افـراده، "فـما بقـى بالنسـبة لـدور كـايم أمـر جـلي، الإلـه الحقيقـي والوحيـد هـو المجتمع والوعي الجمعي هو التصوير الأمثل والصحيح له"[1].

فـما نحتـاج معرفتـه هـو الإنسـان في ذاتـه، والإنسـان كفـرد اجتماعـي، بـدون أهمـال أي واحـد مـنهما أو تضـخيمه عـلى الآخـر، فعنـدما نتعـرف عـلى الإنسـان بوصـفه كـائن عاقـل مـثلاً، سـوف نتسـأل عـن تـأثيره الفكـري في المجتمـع وتـأثير المجتمـع فيـه، أمـا إذا اهملنـا حقـه وقدرتـه في التعقـل والتفكـير، ونظرنـا لـه بوصـفه حالـة

(١) - علـم المجتمـع الـديني الإشـكالات والسياقات، د سـابينو أكوافيفـا، بالاشـتراك مـع د إنـزو باتشي، ترجمـة د عـز الـدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، الطبعة الأولى ٢٠١١م، ص ٣٩.

اجتماعية محضة، حينها لا يعدو أن يكون الفرد مجرد متلقي سلبي لما يمليه عليه المجتمع.

وما توصل له دور كايم هو نتاج طبيعي لهذا الإهمال الذي لم يعترف بوجود للإنسان خارج حدود المجتمع، ومن هنا اصبح الدين في نظره حالة يفرضها الاجتماع الإنساني، دون أن يكون في عمق شعور الفرد دافع داخلي يكون منتجاً لهذا الارتباط الديني.

وفي قبال ذلك، عندما نكتفي بعملية التأمل الداخلي، بعيداً عن تاثيرات الواقع الاجتماعي، نكون قد غرقنا في مثالية فردانية غير واقعية؛ فالإنسان مهما امتلك من دوافع وقبليات فطرية، إلا أنه لا يمكنه توظيفها إلا ضمن المعطى الاجتماعي الذي يعيش فيه، فعملية التفكير، وإنتاج المعرفة، ومقاربة الحقائق، تتم ضمن إشتراطات المحيط الزماني الذي ينفعل به الإنسان.

ومن اجل ذلك يجب أن نسلم بوجود مساحة للتباين بين الأديان، حتى وان اشتركت جميعاً في الدافع الديني، فوجود دافع ديني مشترك بين الجميع، لا يضمن وجود مظهر تعبيري مشترك بينهم؛ لأن الفعل السلوكي الإنساني خاضع للظرف الزماني، وبالتالي إلى الجانب السوسيولجي الذي اكد عليه دور كايم.



ومع وضوح ذلك، إلا أنه لا بد من اشتراك الجميع في النزوع نحو الكمال والمطلق والمقدس، والدين كمظهر لهذا النزوع المتأصل في النفس، يفسر لنا جانباً مهماً من حقيقة الدين، أما الجانب الآخر فيجب فهمه ضمن الظرف الاجتماعي المتأثر بالمتغيرات.

فالدين حقيقة أصيلة من خلال هذا الجذب الداخلي، والتدين هو سعي إنساني نحو ذلك المقدس، فكل أشكال التدين هي تعبير عن هذا الإحساس الباطني المشترك بين الجميع، وقد اشار دور كايم إلى هذه الحقيقة في تعريفه للدين بقوله: "إن جميع أشكال الإيمان الديني المعروفة، بسيطة كانت أو معقدة، تحمل خاصية مشتركة: إنها تقتضي تنظيم الأمور الواقعية أو المثالية التي يتصورها الإنسان في نظامين متقابلين يطلق عليهما عادة اسمين مختلفين، هما المقدس والدنيوي"[1].

وبالتالي الدين بنظر دور كايم يتحقق له وجود متى ما كان هناك تمييز بين المقدس والدنيوي، وهذا يؤكد ما أشرنا له بأن التباين الذي نجده على مستوى التمظهرات، لا يعني التباين في اصل الإحساس بالمقدس والتوق إليه، وأن اختلفت التعبيرات عنه. ومع ذلك لا نتفق مع دور كايم في ارجاع هذا المقدس إلى فعل المجتمع من دون البحث عن محرك داخلي مغروس في فطرة الإنسان.

(١) - العقل والدين، حسن أحجيج، مؤمنون بلا حدود http://www.mominoun.com/articles

ومن هنا لا يكون التأكيد على ضرورة الإنطلاق من الإنسان بما هو فرد، مدعاة لتكوين مفهوم ديني بدون النظر إلى الجانب الاجتماعي؛ لأن الإنسان وإن كان يتمتع بخصوصية فردية إلا أنه لا يكون موجوداً في الفراغ، وإنما هو طبيعة متفاعلة مع المحيط الذي وجد فيه، ولهذا لا يمكن أن نتحدث عن عقل مجرد؛ لأنه وبكل بساطة لا وجود له، وكل ما هو موجود هو الإنسان العاقل الذي تجتمع حوله مجموعة من المؤثرات المحددة لخياراته.

فالإنسان برغم أنه قادر على التفكير والفهم، إلا أنه لا يفكر ولا يمكنه الفهم إلا ضمن المعطى الزماني الذي وجد فيه، الأمر الذي يجعل البحث المعرفي والاجتماعي يسير بخطوات واحدة، وهي الإنطلاق من طبيعة الإنسان وخصوصياته الذاتية، لكن لا بوصفه حقيقة مجردة، وإنما بوصفه حقيقة إجتماعية، وبالتالي يمكن للإنسان أن يحقق الوعي والفهم في ذاته ولنفسه ولكن من خلال موقعه في المجتمع.

وفي ظني أن البحث في مقولات الدين، وتعاليمه، وطقوسه، كمنجز جاهز، يبعدنا عن فهم الأسباب المباشرة لتكون الأديان، بعكس البحث عن الإنسان في ذاته والغوص في أعماقه؛ فإنه يُمكننا من الوقوف على الألحاح الداخلي لدى الإنسان، ذاك الالحاح الذي لو لم يكن لما كان هناك مبرر لوجود الأديان، واكتشاف هذا الإلحاح، هو اكتشاف للمشترك الإنساني، الذي يشكل بداية التحرك لفهم الظاهرة الدينية، أما تعاليم الدين، وطقوسه، فيجب أن يتم



فهمها بوصفها تمثلات اجتماعية لذلك الإحساس الداخلي، الأمر الذي يمكننا من استيعاب كل ما أراد دور كايم اثباته.

وما نصفه بالاحساس الداخلي ليس هو مجرد شعور نفسي-، وإنما إحساس وجودي، يعبر عن عمق الحاجة الوجودية لدى الإنسان؛ فوجوده الذي يشعر به وفي الوقت نفسه لا يمتلكه، يجعله في حاله من الإحساس الدائم بمدى الحاجة والإضطرار لذلك الموجد المالك لوجوده، فمهما بلغ الإنسان من غرور لا يمكنه الشعور أنه أوجد نفسه، أو ممسك بزمام وجوده، فالفقر الذي يلازمه، والحاجة التي ترهقه، تجعله مدين في اصل وجوده لمن أوجده، وما يمتلكه الإنسان من كمالات مثل القدرة، والعلم، والاراده، والسمع، والبصر، وغيرها من كمالات، والتي قد تكون سبباً لاعتداده بذاته وفخره بنفسه، هي ذاتها وبالتأمل فيها تجعل الإنسان في حالة من العشق الابدي والامتنان السرمدي لمن اوجدها فيه.

بذلك يمكننا القول أن البحث عن مفهوم وصفي للدين قد لا يكون مجدياً، ليس لكونه يقوم على ملاحقة كل الأديان البشرية، ومن ثم رصدها، وتميزها، لإيجاد محددات عامة لها، وإنما لأنه رصد لمظاهر إجتماعية تدلل بدورها على مدى تأصل الدين في الاجتماع الإنساني، وهذا النوع من الرصد وإن كان ضرورياً، إلا أنه لا يعد بحثاً في الدين بما هو حقيقة متأصلة في الإنسان وموجودة بوجوده في الأرض؛ فالدين في حقيقته ليس فعلاً اجتماعياً قائم على



علاقة الفرد بالجماعة فحسب، وإنما فعلاً وجودياً حتمياً قائماً على فلسفة الخلق والإيجاد، والعلاقة التي يمكن أن تربط بين طرفين، أحدهما خالق، والآخر مخلوق، هي التي تفسر لنا وجود الدين كحالة حتمية. يقول عزمي بشارة: "إن الإنفعال بتجربة المقدس والتأثر بها أساس العاطفة الدينية. لكن هذه العاطفة لا تتحول إلى دين بمجرد الإنفعال بتلك التجربة، بل حين تؤمن النفس بالمقدس وبوجوده الحيّ والعاقل في الغيب. وبأن من الواجب عبادته"(١).

والإنسان عبر سلوكه الفردي، أو الاجتماعي، يحاول أن يعبر عن هذه الصلة التي تشده للقوة التي أوجدته، وهكذا نتفهم حاجة الإنسان للتمسك بكل التعبيرات الممكنة التي يعكس من خلالها ذلك الرابط الوجودي، كما يقودنا ذلك إلي إيجاد تفسير لظاهرة تعدد الأديان؛ فالتعبير عن حالة الجذب الداخلي تختلف باختلاف الشعوب والمجتمعات؛ لأنها من طبيعة الظواهر المتحركة التي تكتسب تشكلاتها بالطريقة التي تتناسب مع الزمان والبيئة، فـ "ليس مستغرباً أن نجد في ممارسات كثير من الديانات وطقوسها فنون الرسم والموسيقى والتمثيل أو مزيجاً منها، لأنها جميعاً تعبر عن العلاقة الإنسانية مع السحر الكامن في الأشياء، أو لأنها الطريق إلى التعامل مع الكلية الكامنة في الجزئي، ومع المطلق في النسبي. نشأت هذه المقاربات الإنسانية في وحدة

(١)- الدين والعلمانية في سياق تاريخي، عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، اللوحة قطر، الطبعة الأولى بيروت، ٢٠١٣م، الجز الأول، ص ٢٣.

واحـدة، وتمـايزت عـبر التطـور التـاريخي. وتبقـى هـذه هـي الحـال في بعـض هـذه الـديانات لفـترات يضـيع فيهـا تميـز الـديني مـن الحسـي المتعـين"[1]. فخيـارات الإنسـان الدينيـة ليسـت صـورة جامـدة يعـاد إنتاجهـا في كـل زمـان، وإنـما تمضـي معـه بـنفس السـرعة التي يمضـي بهـا تـاريخ الشـعوب، والنتـائج التـي تؤكـد عليهـا بحـوث الانثروبولوجيـا تـأتي في الإطـار الـذي يعـزز هـذا الفهـم. وبـذلك يكـون مـن الخطـأ الوقـوف عنـد هـذه الصـور المختلفـة بوصـفها هـي الـدين؛ لأن الـدين لـيس مجـرد ظـاهرة اجتماعيـة تـتحكم بهـا مسـيرة المجتمعـات، وإنـما ظـاهرة إنسـانية متجذرة في كيان كل إنسان يعبر عنها بالشكل الذي تفرضه الحياة الاجتماعية.

فـالمفهوم الـديني الـذي نسـعى للتأكيـد عليـه هـو نسـبة تـربط بـين طـرفين همـا خـالق ومخلـوق، أو هـو إدراك عميـق للإنسـان لذاتـه وشـعوره الـدائم بالمخلوقيـة، ولا يشـترط في ذلـك معرفـة الإنسـان بخالقـه الحقيقـي وإنـما يكفـي أحساسـه بـه، بعـد ذلـك إمـا أن يتـدخل ذلـك الخـالق ليرشـد النـاس لنفسـه، وإمـا أن يختـار الإنسـان لنفسـه إلـه، والـذي يؤكـد الخيـار الأول ظـاهرة الأنبيـاء والمرسـلين الـذين يـدعون النـاس للإلـه الحـق، وهـي مـا يصـطلح عليهـا بالـديانات السـماوية، ومـا يؤكـد الخيـار الثـاني هـو وجـود هـذه الأديـان الوثنيـة وغيرهـا التـي اختـارت لنفسـها آلهـة إسـتجابة لنـداء ذلـك الأحسـاس، والإنسـان اللادينـي قـد لا يخـرج مـن هـذه المعادلـة؛ فرفضـه لفكـرة الإلـه وكفرانـه بهـا هـي شـكل مـن أشـكال اسـتبدال الـذات بـالمطلق،

(١) - الدين والعلمانية في سياق تاريخي، عزمي بشارة،المصدر السابق، ص ٢٥.

أو هـي حالـة تمـرد داخـلي عـلى ذلـك الإحسـاس الـذي يشـعره بـالفقر والحاجـة، فبـدل أن يخضـع لـه، نجـده يعمـل عـلى تعظـيم ذاتـه في محاولـة لطـرد ذلـك الإحساس الذي يلاحقه.

وبكلمة مختصرة : إن حقيقة الدين هو تطلع الإنسان نحو الغيب والارتباط به وجدانياً وسلوكياً. واهمال هذا البعد يجعل الدين حالة إجتماعية لا يُلتفت فيها للشعور الداخلي للإنسان.



التدين .. إشكالية التمثيل الحصري للإله:

يتفق الجميع على وجود صراع بين أصحاب الأديان، وينحصر الصراع حول الاحقية والتمثيل الحصري للإله. كما يشتعل صراع آخر بين التيارات الدينية والتيارات اللادينية، ويتلخص الصراع بينهم حول ضرورة الدين والإله أو اللاضرورة.

وهذا الوصف المقتضب يفتح الباب أمام حوار داخلي بين أصحاب الأديان، وحوار خارجي مع من يرفض الأديان، وحتمية هذه الحوارات تقتضيها الطبيعة الثقافية للإنسان أولاً، والمصير الإنساني المشترك ثانياً، وإلا فالحرية المتأصلة في الجميع تتيح أمام الإنسان كل الخيارات فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ومن الواضح أن الذي حدث بين الأديان أو حتى بين المذاهب داخل الدين الواحد ليس حواراً يؤكد على الجانب الإنساني المشترك، وإنما وصل الى مستوى الصراع الذي لا يعترف للأخر بحق الوجود، سواء كان عدم الاعتراف مجرد فكرة ومعتقد أو كان ممارسة عملية اريقت فيها الدماء،

والاعتراف بهذا المشهد المظلم في التاريخ البشري يفتح باب البحث عن الأسباب التي قادت الأديان لهذه الخيارات.

وفي ظني أن السؤال المركزي الذي يفتح الباب لفهم هذه الظاهرة؛ هو السؤال الذي يبحث عن الموقع الطبيعي للدين في حياة الإنسان، وفي اي حيز يجب أن يفهم الدين؟ وبصياغة أكثر مباشرة هل ارتباط الإنسان بالمطلق ينقله من حالة النسبية الى حالة الإطلاق؟ فتصبح لحظة التدين لحظة فارقة في حياة الإنسان يتحول معها فهمه وإدراكه وإستيعابه للحقائق من بعد إنساني إلى بعد إلهي؟ فيكون هو الإله أو الممثل الحصري عن ذلك الإله؟.

قد أكدنا سابقاً كون الدين نسبة رابطة بين الإنسان كمخلوق وبين الله كخالق، أي بمعنى أن هناك طرفي للظاهرة الدينية، الطرف الأول: هو الإنسان الذي قاده أحساسه بالنقص والفقر والحاجة للأرتباط بالطرف الثاني الذي هو الإله مصدر الكمال والجمال والإطلاق، والنتيجة المتحصلة من هذه العلاقة يمكن تصورها في بعدين.

البعد الأول: أن الإحساس الداخلي المتأصل في الإنسان يزداد كلما ازداد ارتباطه بالله، فيشعره بالنقص الابدي والحاجة التي لا تنقضي، فكلما زاد تدينه ازداد أحساساً بنقصه وحاجته، أي كلما تعمق ارتباطه ازداد احساساً بإنسانيته، فيكون الإنسان إنساناً وهو في عمق تدينه، والتدين في هذه الصورة يعتمد علي الأعتدال والتوازن بين معرفة الذات ومعرفة الله. وفي ظني أن

الحفاظ على هذا التوازن من اصعب مراحل التدين، فإذا كان الدين اساساً قائماً على نسبة رابطة بين الخالق والمخلوق، فأن أي خلل في هذه النسبة ينعكس سلباً على مفهوم الدين عند الإنسان.

والبعد الثاني: أن ارتباط الإنسان بالله يشعره بالتغلب على أحساس النقص الوجودي؛ فتتقلص عنده المسافة الفاصلة بينه وبين الله حتى يفقد شعوره بذاته، على النحو الذي يغيب معه إحساس الإنسان بإنسانيته، فيتقمص دور الإله ويعطي نفسه حق الحديث نيابة عنه والتصرف بأسمه وكأنه الممثل عنه، وهذا الشعور الخادع له تمظهرات على مستوى الفرد أو الجماعة، بل هو الغالب والمهيمن على المشهد الديني عند معظم أصحاب الديانات.

وهذا التمايز بين البعدين ليس مجرد تحليلٍ نفسيٍ لظاهرة التدين؛ بل يمكن التأصيل له معرفياً وعقدياً وإيمانياً، فطبيعه الجدل الفكري بين الإديان والتعصب الواضح للأفكار ليس إلا مظهراً للرؤية الواحدة التي تقطع الطريق أمام الرؤى الأخرى، والتأكيد المستمر على الامتياز العقدي والإيماني ليس إلا تنافس على التمثيل الحصري للإله، وإذا استعرنا الصراع المذهبي في الإسلام وما وقع من نقاش في علم الكلام سوف نقف على شواهد كثيرة تعزز هذه الحالة.

وبهذه الإشارة نقف على بحث يكتنفه الكثير من التعقيد وبخاصة في الدائرة الإسلامية، فشعور كل إنسان أو جماعة بأنها على الحق شعور طبيعي بل

ضروري، وإقامة البراهين والاستدلال على هذه المدعى أمر مطلوب، وبالتالي الحوار الفكري بين الأديان والمذاهب نتيجة حتمية أبدية، وعليه كيف يمكننا الدفاع عن فكرتين قد يكون مؤدى كل واحدة نفي للأخرى؟

فالفكرة الأولى: أحساس أصحاب كل دين أنهم التمثيل الحصري للإله، وهذه دعوى من الصعب التسليم بها، فمصادرة الحق عن الأخرين وإدعاء التمثيل الحصري للإله لا يتأتى إلا لرسول أو نبي عصمه الله من الزلل، وعدم قبول هذه الدعوى نابع من إدراك واقعي لحقيقة الإنسان ومحدوديته، فالإنسان مهما بلغ من الشأن لابد له أن يعترف بان ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ وبالتالي لا يمكن جعل سقف يمثل حداً للكمال العلمي.

والفكرة الثانية: التي هي واقع لابد منه وضرورة لا يستغنى عنها، هو شعور كل جماعة بأنها على الحق بناءاً على ما عندها من معطيات، بالتالي من حقها أن تصرح بذلك وتدافع عنه وترفض ما تراه باطلاً، وبذلك تتسع مساحة الحوار بين الأديان على قاعدة ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

وقد يتصور البعض أنه لا فرق بين الفكرتين فهما متفقتان في الجوهر مختلفتان في الصياغة والعرض، إلا أن الفارق الذي يجدر الإشارة إليه هو أن العقل الإنساني مع كونه قدراً على معرفة الأشياء والعلم بها إلا أنه يجعل الباب مفتوحاً لمزيد من التحقيق، ووصف البعض للعقل بالدوغمائية أحياناً وصف غير واقعي؛ لأن العقل بطبعه متطلع دوماً إلى الحقيقة ومنفتح لمعرفة المزيد،

وإنما النفس الإنسانية هي المسؤولة عن التعصب وإغلاق منافذ الحقيقة، ومن هنا يمكننا القول أن القطع بالحقيقة بالنحو الذي يغلق باب البحث والتحقيق هو فعل النفس وليس للعقل دخل فيه.

المعالجات المطروحة لنزع هذا الاشتباك بين الأديان، إما أنها قائمة على التأكيد على نسبية الإنسان، وبالتالي التشكيك في قدرة الإنسان على إمتلاك الحقيقة، أو قائمة على عدم الاعتراف بالحقيقة الدينية من الأساس، وبالتالي رفض الأديان بالجملة.

وقد اثمرت بعض الجهود نقاشات مقبولة، إلا أن الاسطفاف مازال واسعاً بين أصحاب الأديان من جهة، وبينهم وبين المدارس اللادينية من جهة أخرى، فأصحاب الأديان يؤكدون على حقهم في التعبير عن الحقيقة الإلهية، في قبال التوجهات التي تصادر حق الأديان في الوجود، أو على الاقل التي تدعوا للنسبية الدينية.

وما نحب الإشارة إليه يتمحور في بعدين. البعد الأول: فض النزاع بين أصحاب الأديان أنفسهم، بإيجاد تصور للدين يجعل وظيفة الأديان هي خدمة الإنسان وليست خدمة الإله.

البعد الثاني: يتعلق بالتيارات الدينية واللادينية، ومحاولة فض النزاع الدائر بين الضرورة والاضرورة، وذلك بفتح النقاش حول أصل الحاجة إلى الاديان.

ولا يمكـن معرفـة إن كـان هنـاك ضرورة أم لا، مـا لم يحـدد المقصـود مـن الحاجـة، وفي ظنـي أن الأرضـية المشـتركة التـي يمكـن الإنطـلاق منهـا لحسـم نقـاش الضـرورة هـي الإنطـلاق مـن محوريـة الإنسـان، ضـمن مقيـاس الـدور الـذي يمكـن أن يلعبـه الـدين في حيـاة الإنسـان، فـإذا أثبـت التيـار الـديني فاعليـة خاصـة للـدين تفيـد الإنسـان في دنيـاه قبـل آخرتـه، أو كونهـا تمثـل حاجـة روحيـة وجدانيـة لا يسـتغني عنهـا الإنسـان، أو يفـتح الـدين لـه بابـاً مـن الأمـل يـرى مـن خلالـه معنـاً لوجـوده، حينهـا لا يمكـن لأي جهـة منازعتـه، إلا أن كـل ذلـك موقـوف عـلى إيجـاد مفهوم للدين ينسجم أو يتعارض مع الحياة.

أمـا الحـوار الفلسـفي والتأصـيل المعـرفي للفكـر الـديني وأن كـان مطلوبـاً، إلا أنـه قـد يقابـل بفلسـفات أخـرى وتأصـيلات مباينـة لـه، وحسـم مثـل هـذا الجـدل يحتـاج إلى حياديـة وموضـوعية متناهيـة وهـذا مـا ينـدر وجـوده، ولـذا أرى أن النقـاش في البعد العملي للدين هو الأجدر لمواجهة التيارات اللادينية.

لا يجـوز ادعـاء إمـتلاك الحـل السـحري لهـذا الصراع الأبـدي، طالمـا يصـعب إيجـاد الأرضـية المشـتركة، فصـراع الأديـان في مـا بينهـا لا يمكـن إيقافـه بـالقول لهـم: أنكـم لا تمثلـون الحـق ولا تحتكـرون الحقيقـة. والصـراع مـع الـلا دينـي حـول ضرورة الـدين لا يمكـن حسـمه إذا تحركنـا في إطـار الإدعـاء في مقابـل إدعـاء أخـر؛ بل لابد من تقديم تصور يكشف عن الضرورة الحتمية للأديان.

الرجوع إلى الإنسان والإنطلاق منه من جديد يساعد في إيجاد أرضية مشتركة لمقاربة كل المفاهيم الشائكة ومن ضمنها المفهوم الديني، وهذا الرجوع يحتاج إلى التذكير الدائم والتنبيه المستمر بإنسانية الإنسان ومحوريته.

أما محورية الإنسان بالنسبة للأديان تكون بالتأكيد بأن أرتباط الإنسان بالله لا يعني إنفكاكه عن إنسانيته، كما أن الدعوة بضرورة الارتباط بالإنسان لا تعني الانفكاك عن الله، ومن هنا يكون البحث مثمراً في نوعية العلاقة بالله التي يوجدها الدين في إطار الإنسان، وبمعنى آخر كيف يجب أن نفهم الدين؟ هل بوصفه قضية للإنسان ومن أجله، أم هي اعدام للإنسان من أجل شيء أخر؟

إذا أنطلقنا من المفهوم الذي أشرنا له سابقاً بأن الدين هو تطلع الإنسان إلى الغيب، نكون قد حصرنا الدين ضمن بعدي الشهود والغيب، ولكن لا بالمعنى الذي يكون فيه الشهود حاضراً في الغيب، وإنما بالمعنى الذي يجعل الغيب حاضراً في الشهود، والفرق بين المعنيين هو:

الأول: يحاول أن يستبدل الشهود بالغيب، والواقع بغير الواقع المشهود، فيصبح الدين ضمن هذه الصورة حالة مثالية فوقية مترفعة، تتجاوز كل الشروط الموضوعية للحياة، فيعيش الإنسان جذب عرفاني صوفي يحلق به في عالم إفتراضي خارج حدود الزمان والمكان، وهذه الصورة الصوفية لها واقعيه وإن كانت بتأثيرات مختلفه ولكنها تتفق على عدم الاهتمام بالحياة.

أما الثاني: حضور الغيب في الشهود، بمعنى إكمال النقص الذي في الشهود بالكمال الموجود في الغيب، وبالتالي ضبط الواقع بقيم الكمال والجمال، فيصبح الدين حالة واقعية متفاعلة مع عالم الشهود تنطلق منه لتعود إليه.

ولكي نفهم الغيب لا بد أن نفهم الشهود أولاً؛ بوصفه مركز الأهتمام الأول للإنسان، فقبل أن يتطلع الإنسان إلى الغيب لا بد أن يتطلع للحياة التي يعيش فيها ويتفاعل معها، وإذا كان الشهود هو الأكثر حضوراً ووضوحاً حينها لابد أن يكون هو الأساس الذي نقارب به فهمنا للغيب.

وفي ظني من الاخطاء التي وقعت فيها بعض القراءات الدينية هو تقديمها الدين بشكل مثالي لا يرتبط بهموم الإنسان الحياتية، وقد اثر ذلك على بعض التيارات التي انتجت خطاباً دينياً يبتعد عن دنيا الإنسان، وطموحاته، وآماله، وآلامه، وبالتالي ضمن هذا التصور لا يتفاعل الدين مع أهتمامات الإنسان الحياتية وهمومه المصيرية، وقد تطرفت بعض التوجهات فحملت مفهوماً عدائياً للدنيا وأتخذت موقفاً مناهضاً لأي فهم ديني يسعى لتطوير حياة الإنسان وإعمار دنياه، الأمر الذي فتح الطريق أمام التيارات اللادينية بأن تجعل من الأديان رمزاً للتخلف والرجعية والجمود، وهكذا اصبحنا أمام أزمة حقيقية تسبب فيها المفهوم الخاطئ للدين، ولكي نوقف هذه الثقافة التبريرية للواقع الكارثي لابد أن نعيد فهمنا للدين. وإلا فإن الحرب مع التيارات اللادينية سوف تكون خاسرة.

ولا يختص هذا الوصف بالديانات البدائية وإنما قد يتعدها للديانات السماوية لا في صورتها الحقيقية وإنما في فهم أصحابها، فالنصرانية كانت عقبة أمام الحضارة ولم ينطلق قطار التقدم إلا بعد إبعاد الكنيسة عن طريقهم، واليهودية تحولت إلى ديانة عنصرية لا تكترس بمصير الإنسانية، أما الإسلام فلم يبرأ من افهام مشوهة جعلت منه أكبر ازمة إنسانية على مستوى الساحة الدولية اليوم نتيجة حركات إرهابية متطرفة.

والخيار أمامنا هو محاكمة الأديان بما تحمله من وعي حضاري تقدمي، يتيح للإنسان حياة كريمة في الدنيا قبل الآخرة، فالدين الذي يكون فاشلاً في حياة الناس هو افشل في آخرتهم أيضاً، وحينها يكون التمايز والتنافس بين الأديان والمذاهب ليس مجرد الأدعاءات الجوفاء بالقرب من الله، وإنما بمقدار قربها من الإنسان وما تحمله من خير، وتقدم، وتنمية، وكرامة، ورفعة، وعزة، وكل قيم الحق والفضيلة، فميدان الأديان هو الإنسان، وأختبار الاقتدار هو كيف نحيا لا كيف نموت.



الخطاب الإسلامي وأزمة المفهوم الديني:

يمكننا تسجيل ملاحظات على مجمل الخطاب الإسلامي، أو على مستوى الوعي الديني المتاح عند الإنسان المسلم، فالوعي الذي حققه ذلك الخطاب، قد عمل على استبعاد الإنسان كقيمة محورية جاءت من أجلها التشريعات، وكرس الاهتمام بهذه التشريعات بوصفها قيمة في نفسها، في حين أنها لا تكتسب أي قيمة بعيداً عن الإنسان، كما أن قيمة الإنسان تتحقق عبر القيم التي تؤكد عليها التشريعات، ومن هنا تنبع خطورة تهميش الخطاب الإسلامي للإنسان كقيمة محورية، وتركيزه على التشريع بوصفه طقوساً مطلوبة لذاتها.

ولذا نجد أن حقيقة الانتماء للإسلام ضمن الوعي السلفي للدين، لا تتجاوز النظرة القشرية للاحكام والتشريعات، فتحول الإسلام عند بعض التيارات إلي ممارسات ظاهرية تقف عند حدود الشعيرة دون أن تتعداها إلي المضمون والجوهر، فالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وغيرها من العبادات، لا تعدو كونها - ضمن هذا الوعي السطحي - واجبات يثاب عليها الإنسان يوم القيامة، أما على مستوى الحياة الدنيا، فلا تشكل قيمة ملموسة لها علاقة

بالسلوك الحضاري للإنسان، وقد ساعد على ذلك أهمال البحوث الفقهية التي تبحث عن حِكم الأحكام وقيم التشريعات، وهو البعد الذي يمكن أن يفتح الباب أمام فهم جديد للفقه يستوعب حاجات الإنسان وطموحاته، وبالتالي فإن الخطاب الإسلامي المتوارث في الجملة، قد عمل على تفريغ الدين من محتواه المتمثل في القيم.

والإسلام هو الرسالة الخالدة التي جاءت تتويجاً لجهود الأنبياء السابقين، وكون الإسلام خالداً، يدل على شمولية الخطاب وتمامية التشريع، كما أن الخاتمية تعني خلاصة ما يريده الخالق للمخلوق، وهذا النوع من التفكير هو الذي يخلق مساحة للتفاعل بين الإنسان ومضامين الدين وحِكم التشريع؛ لأنه نوع من الوعي الباحث عن مراد الله وحِكمته من خلق الإنسان ووجوده، فقيمة الإنسان في ما أراده الشارع للإنسان، وليس في ما أراده من الإنسان، حتى العبادة لا تكون عطاءً من الإنسان بقدر ما هي عطاءٌ للإنسان؛ لأن معناها حقيقةً ليس سلب شيء من الإنسان وإنما تحقيق قيمة له.

في الرواية أن رجلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام قال: لم خلق الله الخلق؟ فقال: «إن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثاً، ولم يتركهم سدىً، بل خلقهم لإظهار قدرته، وليكلفهم طاعته، فيستوجبوا بذلك رضوانه، وما خلقهم ليجلب منهم منفعةً ولا ليدفع بهم مضرة، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم إلى نعيم الأبد».

فالإسلام بهذا المعنى، هو النظام الإلهي الذي يهدف إلي بناء الإنسان وتكامله في كافة المجالات، وعليه يمكن تلخيص فلسفة الإسلام في كونه المبدأ الذي يدفع بالإنسان نحو الأمام، وبالتالي لا يمكن قبول أي قراءة للإسلام لا تراعي هذا البعد الجهوري فيه، وأنطلاقاً من هذه البصيرة يمكننا تشكيل معيار لمحاكمة المذاهب الإسلامية؛ لأن الطريقة التقليدية لعلم الكلام لم تعد كافية لحسم التباين والصراع بين أبناء المذاهب المتعددة، فالمذهب الإسلامي الذي يكون معبراً عن حقيقة الإسلام هو المذهب القائم على رؤية تكاملية للإنسان من خلال متبنياته وعقائده وتشريعاته، وعلى ذلك يمكننا القول أن أي عقيدة أو تشريع يورث الإنسان ثقافة سلبية لا يكون معبراً عن الإسلام.

وما لم ينجح فيه الخطاب الإسلامي إلا نادراً هو تصوير مفهوم حيوي للدين، وقد ساعد الاصطفاف والتمذهب الداخلي على الابتعاد بالإسلام عن غاياته الضرورية، وما حصل من أنحراف في مسيرة الإسلام السياسية ساعد على افراغه من محتواه القيمي، حتى أصبح الإسلام تصورات نظرية عقائدية تفننت كتب الكلام في تصويرها وشرحها والدفاع عنها، أو منظومة من الاحكام العبادية نُظمت وبوبت ورتبت لكن لا بالشكل الذي يجعلها ضرورة حياتية، وإنما قُدمت بالشكل الذي يكون ثمن الالتزام بها في دار غير دار الدنيا، والأمر الوحيد الذي اصبح له حضور من الدين في الحياة هو بعض التوصيات الأخلاقية. أما الكلام عن فلسفة الإسلام وأهدافه في الحياة ورؤيته



الحضارية إن لم يكن معدوماً فهو رؤية محدودة قاصرة، بحيث لو سألنا عن الهدف من الإسلام لكانت الجنة هي جواب الجميع دون إي اكتراث لحياة الإنسان في الدنيا.

وما يحتاجه خطابنا الإسلامي المعاصر هو تقديم فهم متكامل للدين يكون تقدم الإنسان أحد عناصره الضرورية، الأمر الذي يقودنا إلى تفكيك كل التصورات التقليدية للدين ودراستها برؤية قرآنية بعيداً عن الاسقاطات السلبية لتجربة المسلمين، والبداية الطبيعية لهذا المشروع لابد أن تكون معرفة الله تعالى لأنها أساس الدين أو كما يقول الأمام علي عليه السلام: «أول الدين معرفته»، والمعرفة التي يجب أن تكون ليست معرفة نظرية تصورية وإنما معرفة يكون لها أنعكاساتها المباشرة على الإنسان.

وما يجدر الإشارة إليه هنا، هو أهمية الإنسان في أي خطاب مقترح، ومقاربة الحقائق الدينية بالشكل الذي تعزز محورية الإنسان، وهذا ما قصدت التأكيد عليه في هذا العنوان، ولكي تتضح الرؤية أكثر لابد من الوقوف عند بعض المفاهيم التي اكتسبت دلالات معكوسة في خطابنا الإسلامي مثل مفهوم العبودية. وقد استفيد مما ذكرته في كتابي (فلسفة التكامل).



مفهوم العبودية بين السلبية والإيجابية:

من المفاهيم المغلوطة هي أن إحساس الإنسان بالعبودية لا يبقى معه أحساس بقيمة الإنسان، في حين أن العبودية ليست إلا تعبير أخر عن قيمة الإنسان، ولكي نؤكد هذا المعنى لا بد من مقاربة العبودية بالشكل الذي يعزز قيمة الإنسان.

حقيقة العبادة هي تحقيق الاقتراب من الله بالشكل الذي يصبح الإنسان متمحضاً تماماً لله، ليس وجدانياً فحسب، وإنما في كل شعوره، وسلوكه، ومعارفه، وانطباعاته، وحركاته، وسكناته، ﴿**قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لله رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]، وبالتالي تكون قيمة الإنسان بما تمثله من صفات الجمال والكمال الإلهي، وليست قيمته نابعة من ذاته الفاقدة لكل كمال بطبعها، فالإنسان بما هو مخلوق يستمد طاقته وكمالاته من خالقه، وإذا كانت العبادة تجعل الإنسان يتصف بصفات الكمال والجمال، فلا قيمة للإنسان بدونها.

وعند هذه النقطة تتشكل مفارقة جوهرية بين قيمة الإنسان في الإسلام، وبين قيمة الإنسان في بعض الفلسفات البشرية، التي تتضخم فيها الأنا بالشكل

(١) الانعام: ١٦٩.



الـذي يصبح فيهـا الإنسـان ربـاً للوجـود، وهـذه نظـرة غافلـة عـن حقيقـة الإنسـان العـاجز بالـذات والفقـير إلى الله بـالطبع، واهمـال الإنسـان لنقصـه وفقـره لا يورثـه إلا مزيـداً مـن الغـرور وعبـادة الـذات، وهـي النقطـة التـي تتوقـف فيهـا مسـيرة الإنسـان التكامليـة، بعكـس أحسـاس الإنسـان بحاجتـه إلى كـمال الله فإنـه لا يجعل لتطلعه حدود.

ولكن حتى تحقق العبادة هذا المعنى لابد من مراجعة لهذا المفهوم.

قـال تعـالى: ﴿وَمـا خَلَقْـتُ الجِـنَّ وَالإِنْـسَ إِلاَّ لِيَعْبُـدُونِ﴾، فهـذه الآيـة إجابـة صريحـة عـن السـؤال: لمـاذا خلـق الله الإنسـان؟ فالعبوديـة تمثـل هـدفاً سـامياً وقيمـة عليـا للإنسان، فما هي العبودية؟.

نحـن هنـا لا نحـاول أن نثـير البحـث بشـكله التقليـدي، الـذي يتنـاول تعريـف العبـادة في اللغـة والاصـطلاح، ومـن ثـم مناقشـة الآراء وتـرجيح الأقـوال، وإنـما نحـاول التعـرف- وبشـكل مبـاشر- عـلى حِكمـة العبـادة وحقيقتهـا، والفلسـفة الكامنة فيها.

في البـدء، لا يمكـن أن تتضـمن العبـادة مفهومـاً سـلبياً، لا مـن جهـة العبـد ولا مـن جهـة المعبـود، لأن الله غنـيٌّ بذاتـه لذاتـه، غـير محتـاج لخلقـه: ﴿وَمَـنْ يَبْخَـلْ فَـإِنَّما يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَراءُ﴾[1].

(١) محمد: ٣٨.



فمن الواضح إذن، أن الله لا ينتفع بعبادة العبد، بل العباد هم الذين ينتفعون، ومن هنا لا تكون العبادة حقيقة سلبية بالنسبة للإنسان أيضاً، أي بمعنى أن الله لم يخلق الإنسان لكي يستعبده، ويفرض عليه ما يقيّدُه. الأمر الذي يحتم علينا البحث عن معنى للعبادة يستقيم معه التوحيد، وتنسجم معه فطرة الإنسان.

العبودية في الدلالة العرفية تتناقض مع الحرية، فكيف يكون الإنسان عبداً وفي الوقت نفسه حراً؟، وهل قيمة الإنسان في عبوديته أم في حريته؟ هذه الأسئلة يمكن أن تقودنا إلى إيجاد فلسفة للعبادة يرتفع بها التناقض وتتحقق بها قيمة للإنسان.

ولكي نقترب من العبادة بالمعنى التشريعي، لا بد أن نقترب أولاً من العبادة بالمعنى التكويني، بوصفها الأساس الذي تبتنى عليه العبادة في التكليف؛ فكون الإنسان عبداً باختياره، يعني بالضرورة كونه عبداً في كيانه، فحينها لا تكون هذه العبادات التشريعية حالة عرضية لم ترتكز على الطبيعة الإنسانية، وما نقصده بالعبودية التكوينية هو تعلق الوجود الإنساني بخالقه، فالقول إن الإنسان بذاته عبد، هو تعبير آخر عن القول إن الإنسان كائن مخلوق.

وبعبارة أخرى، هل الإنسان بذاته عبد؟ أم بذاته حر؟.

فإن كان الإنسان بذاته وفي اصل كينونته حراً، فالعبادة بالمعنى التشريعي لا تكون إلا على حساب تلك الحرية المتأصلة في الكيان، وليس أمام الإنسان إلا

التخلي عن حريته ليصبح عبداً، وهذا ما لا يمكن تبريره، فكيف يختار الإنسان بمحض إرادته أن يكون عبداً؟ إلا إذا أفترضنا وجود سلطة فوقية قاهرة فرضت هيمنتها على الإنسان، والعبادة بهذا المعنى ذات دلالة سلبية بامتياز على العبد وعلى المعبود.

فعلى مستوى العبد لا تعدو العبادة كونها تحجيماً لمقدراته، وتحديداً لإمكاناته، وإنقلاباً على فطرته وكيانه، والأمر قد يكون أكثر وضوحاً على مستوى المفارقة العرفية، التي تميز بين العبد المملوك لسيده وبين السيد الحر.

أما على مستوى المعبود، فإنها تكشف وبشكل ما، عن حاجته ونقصه، في بسط هيمنته ومصادرة حرية الإنسان.

ولذلك يجب مقاربة الحرية بالشكل الذي لا يتصادم مع العبودية، والحرية التي يجدها الإنسان في نفسه لا تعني بأنه ليس عبداً في أصل كيانه، وإنما هي موهبة إلهية تكرم بها الخالق على المخلوق، وإلا مجرد وصف الإنسان بكونه مخلوقاً لا يعد وصفاً مغايراً لكونه عبداً، فعلاقة الخالق بالمخلوق لا تتصور إلا في إطار العبد والمعبود، فإذا سلم الإنسان بكونه مخلوق فلا يحتاج الأمر إلى مرحلة ثانية تتحقق فيها العبودية التكوينية، فالمخلوق بطبعه معلق دوماً بخالقه، والموجود محتاج إلى موجده، بحيث يكون مُضطراً في بقائه إليه، وتلك العلقة الاضطرارية هي نفسها العبودية إذا كان الإنسان قد خلقه الله، فهو إذن لم يوجد نفسه، ولا هو يمدّها بطاقة البقاء، ولذلك فإنه موسوم بطابع

(العبودية الذاتية)، النابعة من كيانه الطارئ الذي يملكه الله بكلتا يديه، وقد وهبه إياه بكامل مشيئته، وسوف يأخذه منه متى أراد بكل قوة وسلطان، وأي عبد أشد عبودية، وأوسع رقاً من هذا الذي لا يملك خلقه، ولا يضمن لنفسه البقاء؟! وفي المقابل، أي سيد أقوى سيادة وأوسع سلطاناً من (الله) الذي يعطي الوجود ويضمن البقاء، وإن شاء منع؟.

وتأتي من طبيعة هذه المقابلة العميقة حقيقة (الحاكمية) المطلقة لله سبحانه على البشر جميعاً، كما تتحقق طبيعة (المحكومية) الشاملة للإنسان، بحيث يفرض عليه العقل والضمير أن يخضع لله في كل شؤونه، وألا يعمل إلا بما يوحيه إليه سبحانه، ويلزمه في حقلي الدنيا والآخرة سواء بسواء، ذلك لأن مجرد تصور (المالكية الإلهية)، و(العبودية البشرية)، كاف لإيحاء فكرة العبادة والخضوع أمام الله تعالى، إذ الفكرة هذه ليست إلاّ تعبيراً عن تلك الحقيقة.

فالتسليم في عمق الشعور، تعبير عن التسليم في عمق الوجود، والطاعة في حقل الإرادة، تعبير عن الطاعة في حقل السنن الكونية، والعمل وفق هدى الله في التشريع، تعبير عن العمل وفق هداه في التكوين، والسجود على الأذقان اختياراً، تعبير عن السجود في الكيان اضطراراً، والصيام عن الشهوات وهي مقدورة، تعبير عن الصيام عن التمنيات وهي مستحيلة، والدين، كل الدين، انعكاس في الشعور، وفي الإرادة عما هو حقيقة وواقع في اللاشعور وفي النظم الكونية فيما وراء الإرادة".

وهذا الانسجام بين العبادة في التشريع والعبادة في التكوين، هو السبب الذي يجعل الإنسان في تكامله منسجماً مع كل الوجود، فإذا كان الإنسان في واقع كيانه عبداً لله، تكون الحرية حينئذ موهبة ومنّة إلهية، تطوَّل الله بها على العباد.

والحرية بهذا الفهم لا يمكن أن تكون تأسيساً لخيارات تبتعد عن حقيقة العبودية؛ فالحد المشترك، الذي يجمع بين كيان الإنسان المضطر في عبادته لله وبين الحرية، هي المسؤولية، والمسؤولية تعني أن تتحرك الحرية فيما ينسجم مع الطبيعة التكوينية للإنسان؛ لأن الحرية ليست مطلق الترجيح بين الخيارات، وإنما الحرية هي ترجيح الأصلح الذي ينسجم مع طبيعة الإنسان العابد بكيانه لله، وإلا تكون الحرية عقبة حقيقية في مسيرة الإنسان التكاملية؛ لأن بإمكان الإنسان أن يختار بحريته السير عكس اتجاه السنن الكونية.

صحيح إن الإنسان حر في أن يكون عبداً أو لا يكون، ولكنه مسؤول، فالعبادة على مستوى التشريع، هي نوع من الإقرار بكونه مخلوقاً، وهذه الحقيقة هي بداية الطريق، لسعي الإنسان نحو الله الخالق.

وبهذا بدأنا نقترب من معرفة حكمة العبادة، فإذا بدأنا بالآية القرآنية: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[1]، وجدنا أنها تشير للعبادة على مستوى التشريع وليس التكوين، وهي ترسم بذلك فلسفة خلق الإنسان وحِكمة وجوده.

---

(١) الذاريات: ٥٦.



وإذا تمعنا فيها، نجد أن هناك مقابلة بين كلمة الخلق وكلمة العبادة، فإذا عرفنا عمق معنى كلمة الخلق نعرف عمق معنى كلمة العبادة، وذلك لأن العبادة جاءت كنتيجة طبيعية لخلق الإنسان، فمتى ما كان هناك خلق، كانت هناك عبادة، فكأنها لازم ذاتي لا تنفك عن الخلق، ومن المعلوم أن كلمة الخلق لها معانٍ، فأي معنى من معاني الخلق يمكن أن يقابل مفهوم العبادة، أو يحقق مفهوم العبادة؟.

هنالك ثلاث معانٍ للخلق، وهي:

المعنى الأول: أن الخلق أو المخلوق أمر واقعي له تحقق ليس وهماً وخيالاً، بخلاف المدارس السفسطائية والمثالية التي شككت في حقيقته، فالمخلوق حقيقة متمثلة في الخارج، وأقرب طريق إلى معرفته هو التنبه إلى واقع وجوده، والاعتراف بأن للإنسان كياناً وحقيقة وليس وهماً وخيالاً، وهو بداية تأسيس قيم حياتية تؤكد حق الإنسان في الوجود. وبالتالي ان المعنى الأول لكلمة الخلق (المخلوق هو الامر الذي له واقعية وتحقق في الخارج).

المعنى الثاني: أن الخلق ليس إلا الموجود القائم في وجوده بالغير، بمعنى أن تحققه الذي اشرنا له في المعنى الأول ليس إلا تحققا بالغير وليس بالذات، فالإنسان بوصفه مخلوقاً لابد أن يكون وجوده قائماً بالله، مما يعني أن وجوده حقيقة طارئة، تحتاج دوماً في وجودها إلى الموجد، فيكون الخلق بهذا المعنى مقابلاً للعبودية بالمعنى التكويني.



المعنى الثالث: أن الإنسان ما دام مخلوقاً، فهو لا يزال ناقصاً، يعيش حالة من الضعف: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾[1]، والشعور بالضعف والفقر والحاجة، هو بداية السعي لإكمال النقص، لأن الذي خلقه من لاشيء، قادر على أن يزيده كمالاً، ويبارك له في قدراته: ﴿وَاسْئَلُوا اللهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾[2]، والطريق إلى إكمال النقص هو الرجوع إلى الله تعالى، والطلب منه والتقرب إليه سبحانه ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[3]، وهنا ربط واضح بين الدعاء والعبادة، وبين طلب الحاجة والاستجابة، والحاجة دليل النقص، والاستجابة إكمال للنقص.

وكل هذه المعاني تحقق مفهوم الخلق (وما خلقت)، فيمكن أن يقال: الخلق هو هذا الذي تراه ماثلاً أمامك، أو: الخلق هو الحقيقة التي تحتاج إلى خالق، أو: الخلق هو الناقص الذي بإمكانه أن يتكامل.

بعد أن نحقق هذه المعاني، نجد أن المعنى المقابل للعبادة هو المعنى الثالث، وهو أن الموجود قابل للنمو والتكامل، فتصبح حقيقة العبادة: تكامل الإنسان والعروج به في مدارج الكمال، فإذا كان الإنسان يمثل محور الخلق، وكان تكامل الخلق من أجل الإنسان، فلا بد أن يكون للإنسان تكامل خاص، وهذا

(١) الروم: ٥٤.

(٢) النساء: ٣٢.

(٣) غافر: ٦٠.



سر دعاء الأنبياء والرسل للعبادة، لأنها الطريق الذي يحقق للإنسان تكامله، بعد ربطه بالله مصدر كل كمال.

فمعرفة الله سبحانه تعني معرفة الأسماء التي هي عناوين الكمال، فمن اسم العليم تتحقق قيمة العلم، ومن اسم القدير تتحقق قيمة القدرة، ومن اسم الرحيم تتحقق قيمة الرحمة، ومن اسم الكريم تتحقق قيمة الكرم ... وهكذا كل أسماء الله قيم تحقق تكامل الإنسان، كما أن هذه الأسماء هي ذاتها الطريق الذي يحقق العبادة: **﴿وَلله الأَسْماءُ الحُسْنى فَادْعُوهُ بِها﴾**[1]، وسوف نفصل الحديث لاحقاً في موضوع الأسماء.

وبذلك، تصبح غاية العبادة هي التكامل، الذي يسعى إليه الإنسان، فإذا كانت فلسفة الإسلام هي العبادة، وفلسفة العبادة هي التكامل، فتكون فلسفة الإسلام هي التكامل، وهنا تنسجم فلسفة الرسالة الداعية للعبادة مع فلسفة الخلق الداعية للتكامل؛ لأن العبادة هي التعبير الآخر عن التكامل، فقيمة الإنسان تكون في كونه عبداً لله فمنه يستمد كل عناصر الكمال، وقيمة الإنسان هي في ما يحمله من قيم، ولا وجود لهذه القيم ولا طريق إليها إلا بالاتصال بالله المالك لكل كمال.

(١) الاعراف: ١٨٠.





وبهذا نكون قد رسمنا الخريطة العامة لفلسفة الدين والرسالة، فكل عقيدة يعتقد بها المسلم، أو كل حكم يتعبد به، أو كل شعيرة يتقرب بها، لا بد أن تكون موصلة لهذا التكامل، ومزيحة لكل معوق لهذه المسيرة.

في الخلاصة مفهوم الدين يجب أن يعبر عن حقيقة الإنسان أولاً، وطموحاته ثانياً، بحيث يدفعه إلى تحقيق الكمال في كل حقول الحياة، وبالتالي الدين نظام قيمي يستمدها من معرفة الله وأسمائه. فكل أمر يعزز قيمة العلم، والحياة، والقدرة، والعزة، والرفعة، والرحمة... وكل القيم، هو مطلوب دينياً.



.الدين في منظار العلم والفلسفة:

يقطع البعض بخروج الدين بتاتاً عن نطاق العقل ومنطق العلم، يقطع البعض الآخر بأمتلاك الأديان للحقيقة مطلقاً وفي شتى المجالات. وفي اللحظة التي يحتمي فيها التيار الأول بالعقل وأسباب العلم، يحتمي التيار الآخر بالوحي الذي لا يكون إلا صواباً.

وبرغم هذه القطيعة التي تتجلى للناظر في الوهلة الأولى، هناك بعض المحطات التاريخية التي حصل فيها نوع من الوئام، وبخاصة بين الدين والفلسفة حيث كان الصراع محصور بينهما قبل ظهور العلم في عصر النهضة، فقد حاول بعض الفلاسفة تقديم الأديان بصورة عقلية فلسفية كما فعل منذ القدم الفيلسوف اليهودي فيلو السكندري (٢٠ ق م - ٥٠ ق م). وفي المسيحية برز الكثير من الفلاسفة الذين قدموا المسيحية بثوب عقلي، وكان اكثرهم تأثيراً توما الاكويني (١٢٢٥- ١٢٧٤م).

أما في الإسلام فقد ظهر بعض الفلاسفة الكبار من أمثال الفارابي، وإبن سينا، وإبن رشد وغيرهم، برغم المعارضة الكبيرة للتوجه الفلسفي من قبل الفقهاء، وقد كان كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) بمثابة ضربة قوية للتيار الفلسفي في



الوسط الإسلامي، الأمر الذي دفع بن رشد للرد على الغزالي بكتاب (تهافت التهافت) دفاعاً عن موقف الفلاسفة. ومع الجهود الكبيرة التي قدمها الفلاسفة الإسلاميين إلا أن التيار الفلسفي لم يكتب له الإنتشار إلا ضمن دوائر ضيقة ومحدودة.

وإذا كان للأديان القدح المعلى في قبال الفلسفة، إلا أن ذلك لم يتحقق لها في قبال العلم، وقد شهدت أوربا في بداية عصر النهضة موجة عارمة من الألحاد باسم العلم "وذلك أن العلم كان ينادي بالحتمية التي تعني أنه إذا توافرت الشروط والأسباب تحتم وقوع النتائج. بناء على ذلك يكتفي العالم بنفسه، ولا حاجة به إلى علة أخرى خلاف وجود المادة وحركتها وتطورها وسيرها في طريقها المحتوم"[1].

وبالمقدار الذي كان رجال الدين مسيطرون على اوربا ويقيمون محاكم التفتيش التي تلاحق العلماء، بنفس هذه السطوة أصبح رجال العلم يحاصرون رجال الدين بعد عصر النهضة، فشنوا حربهم على الدين تسخيفاً وتجهيلاً به إلى أن تم عزله عن الحياة.

(١) - العلم والدين في الفلسفة المعصرة، إميل بوترو، ترجمة احمد فواد الاهواني، الهيئة المصرية العامة للكتب ١٩٧٣، من المقدمة ص ٤.

ومع تسليمنا بالمساهمات الكبرى لرجال العلم في تحقيق نهضة علمية واسعة، إلا أنه يبدو أن تفسير الكون والإنسان برؤية تجريبية أحادية نوع من الإفراط، يؤدي إلى تفريط في جانب آخر تضيع معه الكثير من الحقائق.

فهل كل الظواهر وبخاصة الإنسانية منها خاضعة للتجربة؟

ألم يعجز العلم بالفعل أمام كثير من الظواهر الإنسانية؟

فمن الضروري فتح مسار العلم أمام العقل التحليلي والتأملي، فمظاهر الحياة والوجود أوسع من أن تحيط بها مختبرات التجربة، والأديان وإن كانت مقاربات فوقية إلا أنها تمثل حاجة أصيلة للإنسان لا يصح أهمالها بالمرة، والقوانين الحتمية التي أعتمدها رجال العلم تغطي بعض الجوانب، وتبقى كثير من الجوانب تتحكم فيها الاحتمالية، الأمر الذي يمكن فهمه في إطار وجود قوة خارج الطبيعة لها إرادة وتدخل، فالعلم " منذ صدر القرن العشرين بدأ يرى أن الحتمية غير ضرورية، وأن القانون الذي يحكم العالم هو قانون الاحتمالات، وبذلك أنفسح المجال للقول بقوة عليا تسير العالم خارج نفسه"[1].

والقول بوجود هذه المساحة لا يعني رجوع الدين بمقولاته التقليدية، فقد اصبح العقل الإنساني اكثر صرامة بعد عصر العلم، فما كان يمثل يقينيات

(١) - المصدر السابق.



دينية تعارف وتعاهد عليها البشر لم تعد تقنع أحداً، ومن هنا يتعاظم التحدي أمام الأديان لتقديم مقاربات تتكامل بالعلم والعقل معاً، فعجز العلم أمام كثير من الأسئلة لا يعني قبوله يقينيات الأديان بدون سؤال وحوار.

وما يمكن أن يكون متاحاً أمام الأديان يكون بنفس القدر متاحاً أمام الفلسفة، بل قد تكون هي المسؤولة في نظر العلم عن سد الفراغات التي لم يتمكن العلم بعد من سدها، فبين عجز العلم وقطعيات الأديان توجد مساحة تحتلها الفلسفة، وهذا ما أكد عليه الفيلسوف البريطاني برتراند رسل[1] بقوله: " أحب أن أفهم الفلسفة على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين؛ لكنها كذلك تشبه العلم في انها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند إلى الارغام، سوى كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد أو قوة الوحي؛ والعلم - في ما أرى - هو الذي يختص بالعلم اليقين، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، ومجاله هو الجوانب التي تجاوز حدود المعرفة اليقينية؛ على أنك واحد بين اللاهوت والعلم (منطقة حرة) حلالاً للطرفين جميعاً، فهي معرضة لهجمات الفريقين معاً؛ وهذه المنطقة الحرة هي الفلسفة؛ فتكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتي تستثير أهتمام العقول المتأملة أكثر

(١) - برتراند أرثر ويليام راسل (بالإنجليزية: Bertrand Russell) (١٨ مايو ١٨٧٢ - ٢ فبراير ١٩٧٠) إيرل راسل الثالث، فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. في مراحل مختلفة من حياته، كان راسل ليبرالياً واشتراكياً وداعية سلام إلا أنه أقر أنه لم يكن أياً من هؤلاء بالمعنى العميق.

مما يستثيرها شيء آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه؛ على أن الإجابات التي أجاب بها رجال اللاهوت فيما مضى عن تلك المسائل، والتي كانت تبعث الرضى في النفوس، لم تعد تقنعنا كما اقنعت أسلافنا.."[1].

فتصبح الفلسفة بذلك هي النظام المعرفي المؤهل لسد ذلك الفراغ في المعرفة، في حين يصبح اليقين حكر خاص بالعلوم التجريبية، أما الأديان ضمن هذه الرؤية هي ليست علماً وليست فلسفة؛ فإستنادها على التقاليد أو على الوحي يخرجها من الإطار العقلي إلى إطار المعرفة الإرغامية التسلطية.

صحيح أن التنظير لإيجاد مساحة أخرى للأديان بين الفلسفة والعلم من الصعوبة بمكان؛ لعدم وجود مفهوم منضبط للأديان من جهة، والتباين في المواقع المعرفية من جهة أخرى، فالمساحة التي ينضبط فيها فهمنا للدين، هي ذاتها المساحة التي تحدد فيها الأديان تموضعاتها المعرفية، وكما أن الموقع المعرفي الذي ينطلق منه الراصد لظاهرة العلم، والفلسفة، والدين، يتحكم في المساحات التي يتحرك فيها كل واحد منهما، والقول بأمكانية توحيد المفاهيم والرؤى المعرفية ضرب من المحال كما هو معلوم. فبرتراند رسل عندما ينطلق في رصده كفيلسوف، نجده يمنح مساحات التأمل والمعرفة العقلية للفلسفة،

(١) - تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتب، ت ٢٠١٠م، ص١٣

كما يحتفظ للعلم بحق اليقين، صحيح أنه لم يدعو لمصادرة حق الأديان في الوجود، إلا أنه أخرجها من دائرة الفاعلية الإنسانية، عندما جعلها خارج حدود اليقين أو التأمل العقلي.

والاوصاف التي سيقت لوصف الدين في عصر النهضة وما بعده، تنسجم مع الجو الثقافي الذي كان سائداً في تلك الفترة، الأمر الذي يؤكد على أن سبب التباين في عالم الأفكار- في الغالب - هو تباين في المواقع، فإذا تمكنا من الوقوف على الأرضية التي أنطلق منها هذا الوصف سوف نصل إلى نفس النتائج التي وصلوا لها، فأفتتان الإنسان في عصر النهضة بالعلم، وما توصل إليه من حقائق، وما ابدعه من مناهج في المعرفة، واصتدام كل ذلك بالكنيسة التي وقفت وبكل قوة أمام عجلة التقدم والتطور العلمي، كان سبباً كافياً لوصف الدين بتلك الأوصاف. وفي المقابل فإن الهيمنة التاريخية للكنيسة وتحكمها في المجتمع جعل من الطبيعي أن تتخذ موقفاً سلبياً من الحركة العلمية خوفاً على موقعها، فكان عصر النهضة إيذاناً لمرحلة جديدة تازمت فيها العلاقة مع الدين إلى درجة العداء، وبدأ عصر العولمة كخيار ثقافي وسياسي وأقتصادي ومازال يهيمن على المشهد الإنساني.

الأمر الذي يجعل السؤال عن الأديان سؤال مصيري يلاحق الإنسان في كل محطاته التاريخية، ولا يمكن أن نبشر باللحظة التاريخية التي يتوقف فيها هذا السؤال عن الإلحاح، فإن أدخلنا الأديان في دائرة العلم والمعرفة، لابد أن

نجيب عن السؤال الذي يبحث عن المساحة التي تغطيها الأديان وفي كل مرحلة من مراحل التقدم العلمي، وإن أخرجناها من هذه الدائرة لابد أن نجيب عن ضرورتها الوجودية وأهميتها الإنسانية.

ولا يجوز الاستهانة بهذه الإشكالية ومن ثم تقديم مقاربات تستهين بالعلم، أو تستهين بالدين، وقد تسرب هذا النقاش إلى الساحة الإسلامية، وزاد من حالة الاصطفاف بين التيارات الالحادية والدينية، في حين أن التأكيد على أهمية العلم لا يعني ابداً عدم أهمية الدين، والعكس صحيح أيضاً، ومع ذلك لا يمكن أن تستقيم هذه المعادلة إلا إذا كان الدين والعلم كليهما يحققان تكاملاً لا يستغني عنه الإنسان، الأمر الذي يعيدنا إلى الإنسان والاقتراب إليه من جديد في رؤية شاملة تتفهمه كما هو ليس كما يريد كل توجه أن يراه.

والمقاربة المتفهِمة للعلاقة الجدلية بين الروح والبدن في الإنسان، هي ذاتها المقاربة التي تتفهم جدلية العلاقة بين الدين والعلم، فما يحققه العلم للإنسان لا يمكن أن تحققه الأديان، والعكس صحيح، ليس لأن العلم والدين من سنخ واحد، أو أنهما يرجعان إلى مصدر واحد؛ وإنما لأن كليهما يخدمان شيء واحد وهو الإنسان المركب من روح ومادة، فمحاكمة الأديان بآليات العلم، أو محاكمة العلم بأدوات الأديان، هو الذي يحدث ذلك الشرخ الذي لا ينثلم.

ومع ذلك فإن حفظ الحدود الفاصلة بين العلم والدين، ورسم المساحة التي يتحرك كل واحد فيها، وأن كان صالحاً لفض الاشتباك بينهما، إلا أنه لا يتم إلا



بتهميش الدين أو حصره في حدود التجربة الشخصية الذاتية، وهذا ما لا يمكن أن يكون حلاً جذرياً، وبخاصة مع الرؤية التي ترى الدين أكثر تفاعلاً في الحياة وأوسع من الصورة العرفانية الضيقة، فالذين يدّعون أمتلاك الدين لرؤية كونية، وأخلاقية، وأجتماعية، وثقافية لايمكنهم التنازل لصالح الفلسفة لتشكل مع العلم جناحي الحقيقة كما أراد برتنارد رسل.

ونحن هنا لا نرفض المقاربة الوجدانية للدين، وإنما نرفض تمرير فكرة كون العقل هو العقل التجريبي فقط، والتسليم بهذه الفكرة يجعل مقولات الدين وإيمانياته غير عقلية، وهذا ما لا يمكن قبوله، والمقاربة التي قدمها فرح انطوان، وأشاد بها عزمي بشارة بوصفها أنقى النماذج العلمانية المتفهمة للدين، مقبولة في الجملة إلا أننا نرى فيها تسليم للعقل بكونه تجريبي فقط، يقول عزمي بشارة: "يقترح فرح أنطوان (١٨٧٤ - ١٩٢٢) حلاً يمكنني أن أعتبره من أنقى النماذج العلمانية النظرية العربية (وهو ليس كذلك في هذا الموضوع وحده، بل في قضايا علمانية المجتمع والدولة أيضاً). لكنه يطرحه هنا من خلال المسألة الفلسفية موضوع النقاش: هل يخضع العقل للدين كما عند الغزالي؟ أم يخضع الدين للعقل مع تجنب مناقشة الإلهيات عقلياً عند بن رشد؟ يقول فرح أنطوان: إن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل، لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. أما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب، لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتاب من غير فحص في



أصـولها. ولا يجـوز أن يقـال إن هـذه القسـمة إلى (عقـل وقلـب) بدعـة في العلـم وهادمـة لسـلطته، لأن العلـم يريـد البحـث في كـل شيء وكـل أصـل. فـإن العلـم نفسـه لا ينكـر عجـزه في بعـض الأحيـان. مثـال ذلـك أن العلـم يفـترض وجـود المـادة التـي كُـوّن العـالم منهـا لتعليـل وجـود الكـون ... وهـو يفـترض وجـود الـنفس... فـإذا كـان العلـم نفسـه لا يـزال إلى اليـوم يبنـي قواعـده عـلى افـتراض حتـى في المسـائل العلميـة فكيـف يجـوز لـه إنكـار الأمـور القلبيـة... مثـال ذلـك شـعور كـل نفـس بوجودهـا الـذاتي فهـي تقـول (أنـا) وتعـرف أنهـا مسـتقلة قائمـة بـذاتها. وشـعور القلـب بلـذة الفضـيلة والصـلاح ونـزوع الإنسـان إلى عـالمٍ آخـر، وهـي الأمـور التـي يـتهكم عليهـا العقـل، ويحسـبها ناشـئة عـن التربيـة والعـادة لا عن وجدان الإنسان نفسه"[1].

ومـن هنـا كانـت المقاربـة المطلوبـة هـي التـي ترسـم نقـاط الألتقـاء بـين الـدين والعلـم، ولا يـتم ذلـك بمجـرد جعـل مقـولات الـدين مقـولات معرفيـة عقليـة، وإنـما بجعـل غايـات العلـم أيضـاً غايـات دينيـة، والـذي يميـز الـديني عـن اللادينـي لـيس مجـرد نسـبته الى المقـدس، وإنـما الـذي يميـزه كونـه قيمـة أو لـيس بقيمـة، والمقـدس نفسـه لا يكـون مقدسـاً إلا بمقـدار مـا يحملـه مـن قـيم، والإنسـان لم يتطلع الى الغيـب إلا لكونـه مصـدراً يسـتلهم منـه قـيم الحـق والجـمال، فقيمـة العلـوم

---

(١) - العلمانية والدين، عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ٢٦٧.

بـما تحملـه مـن قـيم ومكاسـب حياتيـة للإنسـان، وقيمـة الـدين في دعوتـه لتلـك القيم.

والـذي يحكـم كـل هـذه المعادلـة هـو الإنسـان بوصـفه محـوراً للـدين ومحـوراً للعلـوم أيضـاً، وأهميـة الـدين تعـود إلى تـذكير الإنسـان بـالقيم التـي تجعـل منـه كـائن لـه قيمـة، ومـن نفـس هـذه الزاويـة يكـون الـدين مهـماً في مجـال تطـور العلـوم لأنـه يشـكل الضـمانة الإخلاقيـة لـذلك التطـور، وهكـذا تكـون اللحظـة التـي نتسـائل فيهـا عـن أهـداف العلـوم وغاياتهـا هـي اللحظـة التي تقربنـا مـن الـدين، واللحظـة التـي يكـون فيهـا الإنسـان متـديناً يكـون فيهـا قريبـاً مـن الحيـاة؛ لأن القـيم لا يكـون لها معنى إلا من خلال تفاعلها مع الواقع الحياتي للإنسان.

فـالنظر الى الـدين بوصـفه قـيم ينتهـي إلى العلـم؛ لأن القـيم لا يمكـن أن تـرتبط بـالواقع إلا إذا اسـتعانت بـالعلوم، والنظـر إلى العلـوم بوصـفها قـيم يقربهـا مـن الـدين، وكـل ذلـك يكـون مفهومـاً إذا كـان هـدف الأديـان هـو أعـمار الحيـاة وتطـوير الإنسـان في إطـار القـيم، وهـو الأمـر الـذي يحتـاج إلى تأصـيل في قبـال الرؤيـة التـي تصور الأديان وكأنها وجدت من أجل عالم آخر غير عالم الدنيا.

وفي الإسـلام قـد نجـد مـا يعـين عـلى تلـك النظـرة، حيـنما يـدعو القـرآن إلى الحيـاة وإلى العلـم وإلى التعقـل، قـال تعـالى: **﴿يَاأَيُّهَـا الَّـذِينَ آمَنُـوا اسْـتَجِيبُوا لله وَلِلرَّسُـولِ إِذَا دَعَـاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾**[1]، وقـال تعـالى: **﴿قُـلْ مَـنْ حَـرَّمَ زِينَـةَ اللهِ الَّتِي أَخْـرَجَ لِعِبَـادِهِ**

(١) الانفال: ٢٤.



وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً﴾[1]. وقال: ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[2]. وقال: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[3]. وهي دعوة تجعل العلم بلا سقف يقف عنده، كما أكد كثيراً في آياته على ضرورة العقل والتعقل.

فالدين هو الذي يعزز مسيرة العلم، والعلم هو الذي يعزز مسيرة الإنسان، ومن هنا فإن الدين الذي يجب أن نفهمه لابد أن يكون إطاراً تنتظم فيه كل قيم الكمال والجمال، كما أن العلوم التي يجب أن تسود هي العلوم التي تراعي تلك القيم، وإلا أصبح مضارها أكثر من نفعها كما هو واقع الحال اليوم.

يقول أينشتين: «لا أتصور العلم دون إيمان عميق. ويمكن تشبيه الموقف بصورة مجسدة: العلم دون الدين أعرج، والدين دون العلم أعمى»[4].

يقول البروفيسور هوستن سميث أستاذ الفلسفة وعلوم الأديان في العديد من الجامعات الأمركية: "تعود أسباب الأزمة التي يمر بها العالم وهو يدخل الألفية الجديدة إلى أمور أعمق من طرق تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية. إن الشرق والغرب يعانيان – كل بطريقته – من أزمة واحدة مشتركة سببها

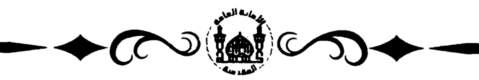
---

(١) الاعراف: ٣٢.

(٢) المجادلة: ١١.

(٣) يوسف: ٧٦.

(٤) – خرافة الالحاد، ص ٨٢.



الحالـة الروحيـة للعـالم الحـديث، فقـد أتسـمت هـذه الحالـة الروحيـة بفقـدان اليقـين الـديني وفقـدان الإيـمان بالسـمو والتعـالي عـلى الوجـود المـادي بآفاقـه الرحبـة الواسـعة. وطبيعـة هـذا الفقـدان غريبـة، لكنهـا – في النهايـة – منطقيـة ومتوقعـة. مـع تدشـين عصـر النظـرة العلميـة البحتـة، وبـدأ احسـاس البشـر بـأنهم أصـبحوا يمتلكـون أسـمى المعـاني في العـالم ويعرفـون مقـاييس ومقـادير كـل شيء، بـدأت المعـاني في الإنحسـار، وأخـذت مكانـة الإنسـانية تتضـاءل. لقـد فقـد العـالم بعـده الإنساني وبدأنا نفقد السيطرة عليه"[1].

ومـا يحتويـه هـذه الطـرح مـن تبسـيط لا يتجاهـل حجـم التعقيـد الـذي يكتنفـه الموضـوع، إلا أنـه تبسـيط يعيـد القضـايا لحجمهـا الطبيعـي، بعيـداً عـن المحـيط الثقـافي الـذي حصـل فيـه التبـاين والجـدال بـين العلـم والـدين، وهـذا الجـدل التـاريخي مـر بمحطـات مختلفـة كـل واحـدة منهـا اضـافت تعقيـداتها الخاصـة، فطبيعـة هـذا النقـاش قبـل عصـر النهضـة تختلـف عـن مـا بعـدها، وهـي بـدورها تختلـف عـن مـا بعـد الحداثـة، ويختلـف كـل ذلـك ممـا عليـه الوضـع في عالمنـا الإسـلامي، والتفكـير في علاقـة العلـم بالـدين بعيـداً عـن كـل هـذه الظـروف يقودنـا إلى تكاملية في الفهم يكون فيها الدين والعلم الجناحين التي يحلق بهما الإنسان.

(١) – لماذا الدين ضرورة حتمية، البروفيسور هوستن سميث، ترجمة سعد رستم، دار الجسور الثقافية، ص ٩.

وإذا أردنا ارجاع الخلاف إلى أبعاده الحقيقية، يمكننا القول أن تعريف الدين لم يحظى بحيادية مقبولة، ووقع التطرف في تقييمه سوى كان من المؤيدين أو المنكرين، ويمكن حصر الخلاف في بعدين بينهما تداخل كبير.

فالبعد الأول: يتسأل عن المبرر المنطقي لوجود الأديان، في حين أن البعد الثاني: يبحث في مقولات الدين ومتبنياته هل تحظى بالقبول العلمي والمنطقي، أم هي مجرد إيمانيات فوق عقلية وفوق منطقية؟

ولا ينفك البحث الثاني عن الأول بوصفه الطريق الذي يحقق التبرير المنطقي لوجود الأديان، فدافع أصحاب الأديان عن مقولات الدين بجعلها في الإطار العقلي المعرفي، في الوقت الذي كانت فيه هذه المقولات عرضة لانتقادات لاذعة من قبل المنكرين للأديان، ويستمر هذا الجدل طالما لم توجد منطلقات مشتركة.

وفي ظني من المفيد قبل الحوار حول مقولات الأديان، أن يكون هناك حواراً حول الرؤية الكونية بشكل عام بما فيها الإنسان كموجود له محورية في الوجود، ومن ثم يكون التقيم لهذه المقولات إنطلاقاً من هذه الرؤية، إما أن تتموضع داخل هذه الرؤية وتتكامل بها، وأما أن تكون نشازاً.

والعامل الأكثر ضبطاً لهذه الرؤية هو موقعية الإنسان في هذا التصور، فالرؤية الكونية المادية تغطي جوانب دون أخرى من اهتمامات الإنسان، وكذا الحال



إذا كانت الرؤية تنطلق من البعد الروحي والمعنوي، وعليه من المفترض أن تراعي هذه الرؤية كلا البعدين في الإنسان، كما عليها أن تراعي فهم المصير الحتمي الذي تسير نحوه الحياة، فإذا أراد العلم أن يحتكر الحقيقة فعليه أن يستوعب كل حاجات الإنسان وأهتماماته الروحية كما المادية، وهذا ما لم يدعيه العلم لنفسه، وإذا أراد دين من الأديان ان يكون بديلاً حتى عن العلوم التجريبية، فعليه أن يكون بديلاً عن الجامعات والمراكز البحثية.. وهذا مالم يتبناه دين من الأديان.

ولا يعد هذا توزيعاً للمهام وتقسيماً للأدوار، وإنما محاولة لإيجاد معيار لمحاكمة الأديان أولاً وقبل كل شيء، فمقولات الدين التي لا تخدم تلك الرؤية، أو التي تسير في مسارات معاكسة لما ثبت من العلم بالضرورة، يجب مراجعتها لإعادة إنتاجها، أو حتى تجاوزها، كما أن العلم الذي لا يحقق تطلعات الإنسان التكاملية المادية منها والمعنوية معاً، يجب لجمه وإعادة توجيهه بالشكل الذي يخدم تلك التطلعات. "فالدين يتعامل مع أسئلة الفلسفة الجوهرية نفسها التي لا يتعامل معها العلم مثل أسئلة المعنى والوجود والبدايات والنهايات. وهي أسئلة فكرية روحية، حتى أنها قد تكون عقلانية، لكن العلم لا يزعم امتلاك إجابة عنها، ولا يدعي حتى طرح هذه الأسئلة. فهو حين يدعي ذلك يتوقف عن أن يكون علماً. تبقى هذه الأسئلة مصيرية ووجودية حتى لو لم يعالجها العلم. ويعتبرها كثيرون الأسئلة الأكثر أهمية في الحياة. ولم ينفي العلم



الميتافيزيقا؛ والفلسفة لم تضحي بالثيولوجيا- اللاهوت، وذلك خلافاً لما يدعي أوغست كونت في ثلاثيته التطورية"[1].

(١) - العلمانية والدين، عزمي بشارة، مصدر سابق ص ٢٧١.



الدين حقيقة عرفانية أم معرفية:

لا يفارقنا السؤال عن مفهوم الدين في كل زاوية من زوايـة البحث، فأختلاط المفاهيم يؤدي دائماً إلى تباينات في كل العناوين الخلافية، وفي ظني عدم رصد مفهوم واحد ومنضبط للدين، إما يعود إلى أهتمام التعريفات بالدين كظاهرة اجتماعية نسبية، وإما نتيجة لحصر الدين ضمن التجربة الروحية الفردية أو الأخلاقية. وكلها تعريفات وصفية تنظر الى الدين من الخارج، دون البحث عن نظرة الدين لنفسه من الداخل.

فنجد بعض الإتجاهات أعتمدت على التعريفات الرسمية أو العقائدية، كما هو الحال في كتب الكلام الإسلامي، وأعتمد آخرون على التعريفات التي تجعل الدين ضمن التجربة الذاتية والعاطفية، كما أكد على ذلك علماء العرفان والتصوف، وفي مقابل كل تلك الاتجاهات أوجد علم الاجتماع لنفسه طريقاً آخر يركز فيه الاهتمام على دور الدين في النظام الاجتماعي للبشر، هذا مضافاً للتعريفات التي تحصر الدين في إطار الأخلاق وتهذيب النفس وترشيد السلوك.



والقاسم المشترك بين أكثر التعريفات هو تأكيدها على دور الإيمان بوجود إله أو سلطة غيبية، تشكل المحور التي تدور حوله الشعائر والتشريعات، أو الأساطير والخرافة. إلا أن البعض مهتم بإيجاد تعريف يشمل كل الأديان البشرية، فيستبعد من التعريف ضرورة وجود إله لكونه شرطاً يستبعد الأديان غير التوحيدية مثل البوذية. ويرى البعض الآخر أن بنية الحد الأدنى للدين يجب أن تشتمل ثلاث عناصر وهي: (عقيدة، وعبادة، وقصة كونية) والتعبير بالحد الأدنى يفسح المجال للأديان التي تشترط تشريعات وقيماً اجتماعية وسياسية.

وتتفاوت الاديان في أهمية الاعتقاد، فبعضها يجعل الاعتقاد هو القيمة الأساسية أكثر من الممارسة الصحيحة مثل المسيحية. في حين تركز البوذية و الهندوسية على الممارسات والطقوس أكثر من المعتقد، والبعض الآخر أهتم بكلا الامرين مثل الإسلام واليهودية، وقد يتفاوت التركيز أحياناً بين الممارسة والاعتقاد داخل الدين الواحد وبين جماعة وآخرى، فالمرجئة مثلاً كفرقة إسلامية، عملت على تقديم العقيدة الصحيحة والأهتمام بها على حساب السلوك، فقالوا (لا يضر مع الايمان معصية)، بخلاف الخوارج الذين أهتموا بالسلوك إلى درجة أنهم كفروا وأخرجوا من الإسلام من يرتكب الكبيرة، أما المعتزلة فقد كانوا اكثر وسطية عندما قالوا عن مرتكب الكبيرة أنه في منزلة بين المنزلتين، أي بين الكفر والإيمان، وما زالت هذه التوجهات تتمظهر



بتمظهرات مختلفة، فنجد التوجه السلفي مثلاً اكثر حرصاً على المعتقد، في حين أن التوجه الصوفي أهتم بالممارسة اكثر من اهتمامه بالمعتقد.

من كل ما تقدم لم نصل الى تعريف واضح للدين، ويدور الأمر بين توسيعه الى الحد الذي يستوعب كل التجارب الإنسانية، الاجتماعية، والثقافية، والفلسفية، او تضييق التعريف لكي ينطبق فقط على الرسالات السماوية.

وقد خلص الدكتور عبد الله دراز بعد مجهود كبير إلى أختيار تعريف للدين بقوله: "الدين هو الاعتقاد بوجود ذات – أو ذوات – غيبية علوية، لها شعور وأختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، أعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد. وبعبارة موجزة هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة، هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين. أما إذا نظرنا إليه من حيث هو قوة خارجة فنقول: هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"[1].

وفي ظني أن البعد المهم الذي يجب النظر إليه قبل إيجاد أي تعريف للدين، هو حالة التطلع للغيب التي يوجدها الدين في نفس المؤمن، ومن ثم النظر إلى طبيعة هذا التطلع وكيف يمكن أن يتحقق؟ هل هو تطلع عقلي معرفي؟ أم هو تطلع روحي وجداني وبالتالي عرفاني؟

(١) – الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، الدكتور محمد عبد الله دراز، دار القلم، ص ٥٢.

فـإذا كـان ارتبـاط الإنسـان بالغيـب يتحقـق ضـمن المسـير العقـلي، حينهـا تتحـول اكثـر المـدراس الفلسـفية الى مـدارس دينيـة؛ لأن الفلسـفة حيـنما حاولـت أن تجـد تفسـيراً للشـهود تطلعـت الى الغيـب، في حالـة مـن السـفر العقـلي لأثبـات حقيقـة اخـرى خارجـة عـن عـالم الطبيعـة، فقـال ارسـطو بـالمحرك الأول، وقـال افلاطـون بمثـال الخـير. هـذا مضـافاً لـبعض المـدارس الفلسـفية التـي كانـت أشـبه بالـديانات، مثـل الفيثاغوريـة التـي أنتظمـت في شـكل أخويـة لهـا نظامهـا الصـارم وتشـريعاتها السـلوكية، وقـد كـان لهـا الأثـر عـلى بعـض المـدراس الفلسـفية في الإسـلام مثـل اخـوان الصـفاء، وكـذلك الحـال في المدرسـة الرواقيـة، أو المـدارس الغنوصـية ذات النزعـة العرفانيـة، بـل حتـى الافلاطونيـة المحدثـة في الإسـكندرية، قـد تحـدثت عـن المطلق وعلاقته بالخلق ضمن نظرية الفيض التي أصل لها أفلوطين.

فهـل يجـوز ان نسـمي جميـع هـذه المـدراس ذات النشـأة الفلسـفية بانهـا مـدارس دينيـة؟ مـن الواضـح ان لفظـة ديـن في الاطـلاق العـرفي، لا تتسـع لتشـمل كـل تلـك المـدارس، كـما أن أكثـر المـدارس الفلسـفية لا تـرضي تصـنيفها كـديانات. إلا أن فلاسـفة علـم الاجـتماع الـذين ينظـرون إلى الـدين كظـاهرة إجتماعيـة، يمكـن أن يعرفـوا الـدين بالشـكل الـذي يتسـع حتـى لـبعض المـدارس الفلسـفية، فهـم لا يكترثـون للمحـددات العامـة للـدين وإنـما يهتمـون بـما يـؤثر في المجتمـع، وبالتـالي قـد ينظـروا للـدين بوصـفه رؤيـة ثقافيـة يشـترك فيهـا مجموعـة مـن النـاس لهـا أثرهـا في التركيبـة الاجتماعيـة، فيجـردون بـذلك الـدين مـن بعـده العقـدي والروحـي "أن



التعريف الذي يقدمونه لنا بعد حذف هاتين الخاصتين يمكن تطبيقه بأكمله على كل مظهر من مظاهر النشاط الاجتماعي، متى كانت له صبغة السنن الموروثة، التي يلتزم الجمهور مراعاتها في حياتهم الأدبية، أو الفنية، أو الاقتصادية، أو غيرها. فعادة رفع الأعلام في الأعياد، والقيام عند السلام الوطني، ولبس السواد في الحداد، ووضع الخاتم في أصبع معينة للمتزوج أو غير المتزوج، وحفلات التكريم وإشارات التعظيم، والأزياء القومية أو الطائفية، وسائر العوائد الملتزمة التي تسمى (بالاتيكيت) أو (البروتوكول) والتي يعد الخروج عنها نابياً في ذوق العرف العام أو الخاص- كل أولئك يسوغ لنا بمقتضى تعريفات المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن نسميها أعمالاً دينية وعبادات"[1].

ويحق لنا التحفظ على تعريفات علماء الاجتماع والانثربلوجيا؛ لأنها تعريفات وضعت لوظيفة محددة؛ وهي رصد الظواهر الاجتماعية، في حين أننا نبحث عن تعريف يحصر الشيء بما هو هو، بدون النظر إلى اي توظيف لهذا المفهوم.

ومع ذلك يبقى الكلام عن مدخلية العقل في الدين، وهل الدين حالة وحيانية فقط، أم يمكن مقاربته عقلياً؟

(١) - الدين، عبد الله دراز، مصدر سابق، ص ٥٣.

الكثير من الفلاسفة والمفكرين اعتبروا الدين حالة غير عقلية، حيث يبدأ الدين بالتشكل من النقطة التي ينتهي عندها العقل، وتؤيد هذه الرؤية التوجهات الالحادية، التي تصف الدين بكونه مجرد خرافة.

والتفكيك بين الدين والعقل، لا يرتكز على ضرورة عقلية واضحة، وكل التبريرات التي يمكن أن تساق، متأثرة بالبيئة الثقافية التي أنطلق منها الفيلسوف عند مقاربته للدين، فالظرف الذي تولدت فيه هذه الفكرة، كان ظرفاً خاصاً تشهد فيه أوربا ولادة جديدة، وموقف الكنيسة الذي كان مناهضاً لهذا المشروع، ولد تياراً معارضاً لها في أوساط العلماء والمفكرين، فمن الطبيعي أن لا تكون مقارباتهم للدين إيجابية في ظل تعنت وتحجر الكنيسة، فكان مشروعهم الثقافي هو زعزعة الثقة في الكنيسة وبالدين بشكل عام، ومن هنا كان الفصل بين الدين الكنسي المتحجر، وبين العلم والعقل، خطوة ضرورية تعبر عن تلك المرحلة.

أما تأسيس رؤية سلبية تتسم بالثبات والديمومة إتجاه كل الأديان، أقل ما يقال عنها بأنها غير علمية وتفتقد لأهم الشروط الموضوعية، فأختلاف الظرف وأختلاف الدين يحفز العقل الفلسفي للقيام بمقاربات جديدة، ولا يكتفي بمقاربات سابقة لها ظرفها الثقافي والنفسي الخاص، ولذلك ليس من العقل في شيء تعميم مقاربات فلاسفة عصر النهضة في ما يخص الأديان، والنظر إليها كحقيقة جازمة غير قابلة للنقاش، ومن هنا يمكننا أن نشير الى

الخطأ الذي وقع فيه بعض المفكرين العرب حينما أسقطوا تلك النتائج على الدين الإسلامي.

وبذلك نكون قد وصلنا لوصف جزئي للتطلع العقلي للغيب، وكشفنا عن تباين أدى إلى تباين في مفهوم الدين، وتبقى علاقة الدين بالعقل تحتاج الى مزيد بحث، وهذا ما نقوم به في عنوان منفصل.

أما البعد الآخر الذي يجب رصده، وله دخل في تحديد مفهوم الدين أيضاً، هو التطلع الروحي والوجداني للغيب، وحينها يصنف الدين ضمن إطار التجربة الشخصية الفردية، وتكون المقاربة المتصورة هي المقاربة العرفانية وليست المعرفية.

ولا تمنع هذه المقاربة من دراسة الدين كظاهرة اجتماعية؛ فالمنهج العلمي وإن كان لا يبحث في المطلق ولا يتحدث عن الغيب، إلا أنه يدرس الظاهرة الدينية ذاتها، فهو لا يدرس الغيب بوصفه غيباً وأنما بوصفه أنعكاساً على الفرد والمجتمع، فالغيب وإن كان غيباً في نفسه، إلا أن الإيمان به ليس غيباً، بل هو فعل الإنسان وبالتالي يمكن للمنهج العلمي رصده ودراسته.

وما يميز هذه المقاربة عدم الجدوى من تفنيد الدين بوصفه غير عقلاني، أو كما يصفها عزمي بشارة بأنها عقلانية ساذجة وترتبط بالحادية شعبوية عامية، فحتى لو نفى الالحاد الدين عقلياً فإنه لا يلغيه، فالاشياء لا تقدس بالعقل ولا



تنزع قدسيتها بالعقل ايضاً. يقول: "ولا يجدي كثيراً من هذه الناحية تفنيد الدين باعتباره لا عقلانياً، أو غير عقلاني. هذه طريقة عقلانوية ساذجة، وترتبط بإلحادية شعبوية عامية، ومع ذلك لا ينفك يقوم بهذا الجهد غير المجدي كثيراً من الباحثين والمثقفين بموجب تقاليد المادية الفرنسية وغير الفرنسية منذ الأنسيكلوبيديين.."[1].

فأصبح مفهوم الدِّين في نظر هذا الاتجاه يُشاكل مفاهيم الجمال، التي تتفهم وجود الأدب، والفن، والموسيقى.. وبالتالي الدين ليس إلا تعبيراً عن حالة الانطباع الذاتي والتأثر النفسي، فهو من صنف الحقائق التي يدركها الإنسان ويتفاعل معها، من غير أن يجد لها التبرير المنطقي والعقلي. والنتيجة المتحصلة من هذا الاتجاه هي إبعاد الدين عن العقل أيضاً، ولكنها تختلف مع الاتجاه الرافض تماماً للدين، في أنه يقارب الدين مقاربة شعورية تمنحه الحق في الوجود. كما صنع ذلك باسكال الفيلسوف الفرنسي، الذي كان يقول: «إن القلب هو الذي يستشعر الله لا العقل، هذا هو الإيمان، الله محسوس للقلب لا للعقل»[2]، مع ذلك نجده حاول البرهنة على وجود الله ضمن قانون الرهان - رهان باسكال - وهو يقوم على أن هناك أحتمال لوجود الله، وعليه فان عدم الأيمان به يؤدي الى خسارة كبيرة في الآخرة، وربح يسير في الدنيا، في حين

(١) - العلمانية والدين، عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ٢٤٧.

(٢) - التوضيح في التمييز بين الباطل والصحيح، د منير محمود المسيري، مكتبة وهبة عابدين مصر، ص ٤٤.



الايـمان بـه يحقـق الـربح الكبـير في الآخـرة، مـع خسـارة محـدودة في الـدنيا، ويسـمى هذا الدليل في علم الكلام الإسلامي بدفع الضرر المحتمل.

وفي نفـس هـذا الإطـار تصـنف محاولـة إيمانويـل كانـت، الـذي كـان يـزعم بـأن العقـل الخـالص يجهـل مـا هـو الله، ولا يمكنـه إنشـاء مفهـوم أصيل لـه، وكـل مـا يمكـن أن يدركـه العقـل إن تمـادى في التفكـير هـو الـوهم، لكنـه عـاد مـن جديـد ليثبـت الميتافيزقيـا مـن بـاب العقـل العمـلي وهـي الاخـلاق التـي تقودنـا إلى أن الكـون مـن تصـميم كـائن قـدير عـلى كـل شيء، وإن هـذه الحيـاة هـي تمهيـد لحيـاة أبديـة بعـد الممات. "أنكـر كانـت إمكانيـة معرفـة الله باعتبـاره جـوهراً قـائماً خـارج عـالم التجربـة الحسـية، وعـالم العلاقـات السـببية في الزمـان والمكـان، مؤكـداً أنـه يقيّـد المعرفـة الإنسـانية في هـذا المجـال لتعـرف حـدودها، وليفسـح في المجـال للإيـمان، لـذلك يُخـرج كانـت استـنتاج وجـود الله مـن مجـال العقـل المحـض ويحولـه إلى العقـل العملي، حيث تقود الممارسة الأخلاقية إلى الإيمان بالله"[1].

وقـد يقـترب هـذا الموقـف مـن الفلسـفة اللاأدريـة، التـي لا تتبنـى الـدين وفي نفـس الوقـت لا تتبنـى الالحـاد، فالـدين مـن هـذه الناحيـة - في نظـر مـن يـرفض المقاربـة العقليـة - لا بـد أن يكـون لاأدريـاً، حتـى وإن كـان قـد قبلـه مـن بعـد نفسـي وجداني. فمـن يـرفض مقاربـة الأيـمان عقليـاً فأنـه يتخـذ حيالـه موقفـاً لاأدريـاً، وقـد عـبر جـورج سـنتيانا الفيلسـوف الاسـباني الأمريكـي عـن هـذه الموقـف، بقولـه: إن

- (١) العلمانية والدين، عزمي بشارة مصدر سابق ص ٢٥٥.



الـدين "غلطـة جميلـة أكثـر ملائمـة لنـوازع الـنفس ومـن الحياة نفسـها"[1]، فقـد كـان يميل إلى الدِّين شعورياً، لكن يكفر به عقلياً.

يقـول عزمـي بشـارة: "ولـذلك تقـوم التجربـة الدينيـة، عـلى الاحسـاس بـالمطلق، سـواء كـان فينـا، أو في الكـون، أو في الاخـلاق، أو الجـمال، فالشـعور بالمقـدس ملكـة روحيـة أو مكـون اسـاسي مـن مكونـات الـوعي البشـري، وفي الوقـت ذاتـه مكـون اسـاسي مـن مكونـات الـدين، ولكنـه لـيس الـدين؛ لان الـدين لا يختـزل في تجربـة الانفعـال بالمقـدس، وفي نفـس الوقـت لا يمكـن اختـزال الـدين بتجربـة المقـدس، فـالايمان نوعـان معـرفي وعرفـاني. والعرفـاني يتعلـق بـالمطلق فهـو لـيس اسـتدلالاً عقليـاً وإنـما حالـة فطريـة وجدانيـة، وأن محـاولات الفلاسـفة إدخـال المطلـق في دائـرة العقـل لا يولـد دينـاً وانـما مجـرد كـلام، امـا المعـرفي هـو الـذي يتعلـق بفهـم المبـادي والعقائـد والاحكـام والتشـريعات"[2] وهنـا يحـاول أن يحـدد مسـارات كـل مـن العقـل والعرفـان، فيجعـل الحـديث عـن المطلـق حـديثاً عرفانيـاً لـه علاقـة بـالفطرة والوجـدان، ولا يمكـن معرفـة الله كحقيقـة مطلقـة بالعقـل لأنـه لا ينـتج إلا كلامـاً وتصـورات ذهنيـة لا علاقـة لهـا بالحقيقـة المطلقـة، ويختصـر دور العقل في فهم المبادئ والعقائد والاحكام والتشريعات.

(١) - التوضيح في التمييز بين الباطل والصحيح، د منير محمود المسيري، مكتبة وهبة عابدين مصر، ص ٤٤.

(٢) - العلمانية والدين عزمي بشارة مصدر سابق.





ومقاربة الدين شعورياً في إطار التجربة الذاتية قد وجدت طريقها أيضاً إلى العالم الإسلامي، وتبناها البعض من أمثال الدكتور زكي نجيب محمود الذي يقول: «... في الدِّين، الإدراك إيماني وليس برهانياً، إذا قيل لك هنا: إن الله موجود ففي إمكانك أن تصدق وتؤمن من غير أن تطلب برهاناً على ذلك، هذا إيمان، هكذا أيضاً في الفن أو الأدب: تعطي لوحة أو قصيدة، ففي لمعة البرق تتعلّق بها أو تنفر منها»[1].

ومن هذه الزاوية أيضاً يمكن مقاربة الأسطورة، فلا تكون تصويراً مشوهاً للحقيقة او تصويراً غير حقيقي للحقيقة، وإنما تصبح تعبيراً عن بنية حضارية أو ثقافية أو حاجة نفسية، فليس هناك ظاهرة غير مبررة، ومن الخطأ البحث عن نمط واحد من التبرير كما يفعل العلمانيون؛ الذين يبحثون عن التبرير العقلاني للاشياء، فهناك بالتأكيد تبريرات أخرى؛ فما هو جمالي مثلاً لا يبحث عن تبرير عقلاني له، وكذلك ما يعبر عن حاجة روحية او نفسية، ومن الابعاد التي يحتاجها الإنسان هي الأسطورة بوصفها وسيلة تعبيرية فوق عقلية، ووسائل التعبير ليس بالضرورة أن تكون محكومة دائماً بضوابط وشروط الواقعية، فقد يحتاج الإنسان أحياناً التوسل بعالم الخيال للتعبير عن ما يريد، وذلك لأن عالم الخيال اكثر تحرراً وأريحية في التعبير من عالم الواقع المحكوم بالضوابط العقلية، يمكننا التمثيل لذلك بعالم السينما التي تنتج أحياناً فلما

---

(١) - طريقنا إلى الحرية، محاورة زكي نجيب محمود، أحمد أمين، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط الأولى، ١٩٩٤م، ص ١٣٤.

واقعياً، وتارة أخرى تنتج فلماً خيالياً لا يُلتزم فيه بشروط الواقعية العقلية، وأن يكون الفيلم خيالياً لا يعني أن يكون خالياً من المحتوى والمضمون، بل كل ما في الأمر هي طريقة تعبيرية يتم الاستعانة فيها بالخيال لإيصال فكرة قد يكون التعبير عنها بواقعية ينقص من مكانتها المعرفية، ففي بعض الأحيان هناك أفكار ومعاني في نظر البعض تتأبى عن الوصف والشرح بالوسائل المعهودة، وحينها يبحث عن الاسطورة ويتعلق بما هو خيالي لأنه يوفر للفكرة المساحة التي تعبر فيها عن نفسها بحرية. وعلى هذا الأساس يمكن أن نتفهم وجود الأسطورة وعلى الأقل في الملاحم البطولية التي تتوارثها الأجيال.

وضمن هذه الصورة الشعورية، يُقدم السحر أيضاً بوصفه نوعاً من التوسل بالغيب من أجل تسخيره لما هو دنيوي، فهو تعبير عن حاجة انسانية يشعر بها في عمق كيانه، فيصبح السحر بمثابة نافذة يطل بها الإنسان الى الغيب، الأمر الذي جعل البعض يعتقد بأن الاسطورة والسحر مرحلة بداية للشعور الديني.

وليس من المنطقي مصادرة الدين بنفس الحجة التي يتم بها مصادرة الأسطورة والسحر، حتى لو سلمنا بكونها جميعاً مظهراً لشعور نفسي واحد، فالأمر الذي يجب بحثه وفهمه هو نفس ذلك الشعور؛ لأن مصادرة السحر أو الاسطورة لا يعني أبداً مصادرة هذا الشعور، فيمكن للعلمانية أن تزيل السحر من العالم، ولكن لا يمكن أن تزيل قابلية الإنسان في ان ينسحر، والخيار

الأنسب ليس التنكر على هذا الشعور وعدم التفكير فيه؛ فكلما يتم حجبه من إطار يوجد لنفسه اطاراً اخراً يتمظهر من خلاله، وفي ظني محاربة الأديان هي دعوة بشكل أو بأخر للسحر والاسطورة للظهور من جديد، ويمكن رصد حالة أنتشار السحر في المجتمعات التي يضعف فيها الدين أو الالتزام الديني؛ لانها متنفس طبيعي لهذه الحالة الشعورية الضاغطة على الإنسان.

وإذا كان السحر او الاسطورة تعبيراً مشوهاً عن تطلع الإنسان إلى الغيب، فلابد من ايجاد تعبير آخر يكون أكثر تمثيلاً لتلك الحقيقة الثابتة في الغيب، وفي هذا السياق تأتي فلسفة النبوة والرسالات بوصفها ضرورة حتمية لابد منها؛ لأن هذا الشعور المتأصل في الإنسان والذي يشده دائماً إلى الغيب، يجعل الإنسان دوماً في حالة من الترقب والانتظار لعل هناك خبراً يأتيه من السماء، ولكون الدين ضرورة حتمية بما يمثله من حاجة وجودية، فإما أن يتكفل الإله بأخبارنا عنه وبيانه لنا، وإما أن يصنعه الإنسان لنفسه باجتهاده الخاص وبحسب ظرفه التاريخي، وفي ظني حتى من يكفر بالأديان السماوية سوف يوجد لنفسه ديناً خاصاً به ولو لم يظهره للعيان، ولذا كانت فلسفة بعث الانبياء والرسل تعبيراً عن حاجة اصيلة في الإنسان.

صحيح أن المعرفة الدينية أو التدين، لا ينطبق بتمامه مع الشعور الديني الفطري، إلا عند الانبياء والمعصومين وحدهم، ولا يستطيع أحد مهما بلغ شأنه في الدين أن يدعي أن ما عنده من معرفة دينية هي تمام الحقيقة وكمالها،



وهـذا سر بقـاء الأديـان وخلودهـا لكونهـا تمثـل حالـة مـن السـعي الـدائم والكـدح الأبدي لإدراك الحقيقة.

وعليـه يمكـن أن نعتـبر الـدين هـو الإطـار الـذي يحقـق تكـاملاً لشخصـية الإنسـان، بكـلا بعـديها النفسي ـ والعقـلي أو الوجـداني والبرهـاني الـذي يحقـق توازنـاً بـين المقـدس والعـادي، وأهمـال أي جانـب يخلـق رؤيـة مشـوهة حـول الإنسـان أولاً والـدين ثانيـاً، ومـن هنـا كانـت تأكيـدات القـرآن عـلى كـلا الجـانبين، ففـي الوقـت الـذي اكـد فيـه عـلى الفطـرة والوجـدان أكـد عـلى دور العقـل والتعقـل، فجعـل معرفـة الله قضـية فطريـة وجدانيـة بقولـه: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾**[1]. وتحـدث في كثـير مـن الآيـات عـن العقـل مثـل قولـه: **﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا إِليكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾**[2].

وحتـى تكتمـل هـذه المقاربـة في بعـدي العرفـان والمعرفـة، لابـد مـن تحديـد الزاويـة المـراد النظـر منهـا إلى الـدين، ففـي بعـض الزوايـة لا تكـون النظـرة إلا عقليـة ومعرفية، وفي زواية أخرى تكون النظرة عرفانية.

فتـارة ينظـر للـدين بوصـفه حقيقـة علويـة متجـه مـن الأعـلى إلى الأدنـى، أي مـن السـماء الى الأرض، ومـن الغيـب الى الشـهود، ومـن الخـالق الى المخلـوق. يمثـل

(١) الروم: ٣٠.

(٢) الانبياء: ١٠.



الطرف الأول مصدراً، والثاني مجرد متلقي، ومفهوم الدين الذي يتحقق من هذا التصور، لا يخرج عن كونه سلطة فوقية فُرضت على الإنسان فرضاً، بغض النظر عن كونها مفيدة له أو لا، المهم هي سلطة خارجة عن حدوده وإرادته، ويجب على الإنسان الالتزام بالدين حتى لو لم يفهمه أو يرى في الالتزام به ضرورة، والذي يقارب الدين من هذه الزاوية سيجد تنافراً بين الدين وبين شعوره بالحرية والإستقلال وهيمنته على نفسه، وفي هذه النقطة يبرز الإلحاد كمدافع عن الإنسان ضد السلطة الفوقية.

وتارة أخرى ينظر إلى الدين بوصفه حقيقة متجه من الادنى إلى الأعلى، ومن الارض إلى السماء، ومن الشهود إلى الغيب، ومن المخلوق إلى الخالق، فهي فاعلية إنسانية محضة، ومفهوم الدين الذي يتحقق من هذا التصور، لا يخرج عن كونه تجربة إنسانية قائمة على اساس تطلع الانسان وبحثه عن الغيب سواء كان له حقيقة واقعية أم لا.

وإذا نظرنا لكلا البعدين، نجد ان البعض قد هاجم الدين بناءً على البعد الأول الذي يصور الدين سلطة فوقية تصادر استقلال الانسان وحريته وارادته في هذه الحياة، وفي المقابل نجد البعض تفهم الظاهرة الدينية، ولكن بالشكل الذي لا يتصادم مع العولمة، فصور الدين من خلال البعد الثاني، فحصره ضمن التجربة الشخصية التي توفر للإنسان فرصة الانفتاح على الغيب،



ولكن ابعده في نفس الوقت عن الساحة العلمية والمعرفية، كما ابعده عن ساحة المساهمة في بناء حياة الانسان.

وفي ظني أن هناك بعداً ثالثاً يحقق توازناً من نوع آخر بين بعدي الغيب والشهود، فليس الدين هو هيمنة الغيب على الشهود، كما أنه ليس حركة غير واعية من الشهود إلى الغيب، وإنما هناك وسط جامع يلتقي فيه الغيب مع الشهود، وحينها يكون الدين هو تعبير عن حركة الغيب إلى الشهود وحركة الشهود إلى الغيب؛ ففي عمق الشهود هناك غيب، وفي عمق الغيب هناك شهود، فعندما يكون الشهود حقيقة غامضة وهو كذلك، فلا سبيل إلى معرفته والتعامل معه إلا على مستوى الظاهر، وكل ما حاول الإنسان أن يفهم ما يقع خلف الظاهر من الشهود سوف يعجز، وتصبح كل الاجابات الممكنة هي التي تقوده حتماً إلى تفسيرات ترتبط بالغيب، ولذلك تصبح إلتفاتة الإنسان إلى الغيب إلتفاتة حتمية لا مجال للهروب منها إلا جحوداً وإنكاراً. وهذه الحيرة التي يعيشها الإنسان وهذا الوله نحو معرفة الحقيقة دليل على لطف الله إذا تدخل وكشف للإنسان عما كان حائراً فيه. وبالتالي لا يكون الدين سلطة قاهرة وإنما هو لطف وتكرم على الإنسان.

وعندما يكون للغيب تجلي وحضور في وجدان الإنسان يكون شهوداً، ولا يكون الدين عندها حقيقة مفارقة خارجة عما يجده الإنسان بالفعل في وجدانه، والخطأ المنهجي والذي ضاعت معه كثير من الحقائق، هو عدم التمييز بين



الغيب المتجلي في الوجدان والظاهر بالعيان للإنسان، وبين الأمور المجهولة التي لا تُعرف إلا بالبرهان، فتصوير الله حقيقة غائبة أو فرضية يمكن أثباتها بالعقل حوله إلى قضية إشكالية في نفسه، في حين أن معرفة الله هي القضية الفطرية الظاهرة بفسها والدالة عن ذاتها بذاتها، قال تعالى: ﴿**قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[1]، أي أن الشك والارتياب في وجوده سبحانه مما لا يمكن ولا ينبغي لعاقل ارتكابه.

ذلك لأن الله صبغ الإنسان بصبغته وفطره على معرفته، وعرّف نفسه لعباده، فصاروا عارفين به عرفاناً بسيطاً، لا يعرفون أنهم يعرفون، فلا يستغنون عن تذكرة المذكرين، وتنبيه العارفين، فليس الله أمراً مشكوكاً يحتاج في إثباته إلى البرهنة والاستدلال، قال الله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾[2]، فالآية الكريمة تأمر بإقامة الوجه حنيفاً مخلصاً، بخلع الأنداد ونفي الأوثان والتوحيد الخالص، بمعنى الرجوع إلى واقع الفطرة وهي التوحيد.

---

(١) ابراهيم: ١٠.

(٢) الروم: ٣٠.



وبالتـالي لم يفـترض الـدين مـن الأسـاس أن معرفـة الله أمـراً عقليـاً حتـى نطالبـه بالبرهـان العقـلي، بـل أكـد في كـل نصوصـه بـأن الإنسـان لا يحتـاج إلا إلى تـذكيره وتنبيهه لواقع المعرفة المغروسة في الفطرة والوجدان.

وهنا نذكر بعض الروايات التي جاءت في نفس هذا الإطار تأكيداً لهذا المعنى.

عـن زرارة قـال: «سـألت أبـا عبـد الله عليه السلام عـن قـول الله: ﴿**فِطْـرَتَ اللهِ الَّتِـي فَطَـرَ النَّاسَ عَلَيْها**﴾ قال: فُطروا على التوحيد»[1].

وقـال: سـألت أبـا جعفـر عليه السلام عـن قـول الله: ﴿**حُنَفَـاءَ للهِ غَـيْرَ مُشْـرِكِينَ بِـهِ**﴾ مـا الحنيفية؟، قال: هي الفطرة التي فُطر الناس عليها، فطر الله الخلق على معرفته.

وقـال: سـألت أبـا جعفـر عليه السلام عـن قـول الله عزوجـل: ﴿**فِطْـرَتَ اللهِ الَّتِـي فَطَـرَ النَّـاسَ عَلَيْهـا**﴾ قـال: فطـرهم عـلى معرفـة أنـه ربهـم، ولـو لا ذلـك لم يعلمـوا إذا سئلوا من ربهم ولا من رازقهم.

وبـذلك تكـون المعرفـة فعـلٌ ربـاني لـيس للعبـاد صـنع فيهـا، فـالله أقـدس مـن أن تنالَـه العقـول أو تدركَـه خطـرات الظنـون، ومعرفـة الله تقتضـي تنزيهـه مـن أن يكـون متصـوَّراً أو متوهَّمـاً؛ لأن العقـل مخلـوق محـدود لا يمكنـه الاحاطـة علـماً بالخـالق، كـما أن العقـل لا يعـرف شـيئاً إلا إذا كـان ذلـك الشـيء ضـمن دائـرة التصـور، والله لا يُتصـوَّر حتـى بـالوجوه والعنـاوين، هـذا مضـافاً إلى أن العقـل يتحـرك ضـمن

(١) - أصول الكافي ج ٣ ص ١٨ .





دائرة الشهود، أمّا ما هو غيب فلا يناله العقل إلا بالقياس والتشبيه، ولا يبقى هناك طريق إلى معرفته تعالى إلا بتعريف نفسه، وهذا ما أكدت عليه روايات أهل البيت عليهم السلام.

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا، قلت: فهل كُلِّفوا المعرفة؟ قال: لا، إن على الله البيان، لا يكلف الله العباد إلا وسعها، ولا يكلف نفساً إلا ما آتاها"[1].

عن الصادق عليه السلام قال: «ليس لله على الخلق أن يعرفوا قبل أن يُعرِّفَهم، وللخلق على الله أن يُعرِّفَهم، ولله على الخلق إذا عرَّفهم أن يَقبَلوا»[2].

وبناءً على ذلك يكون المنهج المؤصِّل لهذه المعرفة محصوراً في تنبيه الغافلين وتذكير الناسين، وهو ذاته منهج القرآن الكريم في المعرفة، الذي يقوم على الذكر والتذكرة، ولذا نجد أكثر آيات الذكر الحكيم تؤكد على هذا المعنى، فالقرآن لا يبرهن على أمر غائب أو مجهول يريد إثباته كأي فرضية أو نظرية، وإنما يُذكِّر ويدعو الناس إلى ربهم الظاهر بذاته. قال تعالى: **﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثاقَهُ الَّذِي واثَقَكُمْ بِهِ﴾**[3]، وقال: **﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولى فَلَوْلا**

(١) بحار الأنوار: ج٥، ص٣٠٢.

(٢) الفصول المهمة في أصول الأئمة: للحر العاملي: ج٢، ص٢٣٢.

(٣) المائدة: ٧.



تَذَكَّرُونَ﴾[1]، وقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾[2]، وقال: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾[3]، وقال: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرى لِلْعالَمِينَ﴾[4]، وقال: ﴿طه * ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى * إِلاَّ تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشى﴾[5]. وقد تمت المعرفة بالله قبل عالم الدنيا وذلك من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[6].

وكذلك التفكر في آيات الكون والنفس ليس إلا تنبيهاً وتذكيراً لما هو مركوز في الفطرة والوجدان، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[7].

كذلك تُنبِّه المصاعب والكوارث الإنسانَ، وتُذكِّره بالله سبحانه وتعالى، فلو لم تكن المعرفة حقيقة فطرية جبل عليها الإنسان، كيف يستذكر الكافر ربَّه عندما يشارف على الهلاك؟.

---

(١) الواقعة: ٦٢.

(٢) الغاشية: ٢١ ـ ٢٢.

(٣) يس: ٦٩.

(٤) الانعام: ٩٠.

(٥) طه: ١ ـ ٣.

(٦) الاعراف: ١٧٢.

(٧) فصلت: ٥٣.



جاء رجل الى الامام الصادق عليه السلام . يقول: يابن رسول الله دلني على ربي. فقال الامام: يا هذا هل ركبت البحر؟ قال: نعم، و هل انكسرت بك السفينة؟ قال: نعم قال: هل تعلق قلبك بشيء حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، فقال له الامام: ذلك هو الله[1].

قال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنسَانُ كَفُورًا﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾[4].

وعليه ليست معرفة الله معرفة نظرية عقلية، وإنما معرفة فطرية يجدها الإنسان ويشعر بها في عمق وجوده، ومن يغفل عنها لا يحتاج إلى أكثر من التذكير والتنبيه حتى يلتفت إلى واقع تلك المعرفة الفطرية، ودور العقل في هذه المعرفة هو الإقرار والإيمان والتصديق، بما عرَف من الحق المبين، وهي فريضة ذاتية يستقل بها العقل الضروري، وهو ملاك التكليف؛ لأن بها تتم حجة الله على العباد، ويتحقق الثواب والعقاب، فإذا امتثل الإنسان إلى أوامر الله، واجتنب

(١) بحار الأنوار: ج٣، ص٤١.

(٢) العنكبوت: ٦٥.

(٣) الاسراء: ٦٧.

(٤) لقمان: ٣٢.



وساوس الشيطان، يفتح الله له أبواب رحمته ويزيده في معرفته، أما الكافر الجاحد فيطبع الله على قلبه، ويخذله ويوكله إلى نفسه.

ولذا نجد أن الله قد وعد بأن ينزل السكينة على قلوب المؤمنين، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدادُوا إِيماناً مَعَ إِيمانِهِمْ﴾[1]، وإنزال السكينة في قلوب المؤمنين موجبة، وشرط في زيادة الإيمان، كما أنها شرط في أصل الإيمان، والسكينة هنا ليست ما يقابل الحركة في الأجسام، بل في ما يقابل اضطراب الخواطر الشيطانية الواردة على القلب، وحينئذ لا بد أن تكون السكينة مانعة ودافعة لهذه الخواطر الشيطانية.

وهكذا فإن الإيمان لا يتحقق عند الإنسان إلا بعد المعرفة بالله، وطريق المعرفة هو وجدانها في قلب كل إنسان، ومن غفل عنها يجب تذكيره وتنبيه ومن جحد فعليه جحوده، وبعد أن يلتفت الإنسان إلى تلك الحقيقة الظاهرة بنفسها والدالة على ذاتها بذاتها يأتي دور العقل وهو الايمان والتصديق والاقرار والتسليم، وذلك يأتي في مرتبة متأخرة بعد معرفته تعالى.

وبالتالي معرفة الله معرفة من نوع خاص، لا يجتمع معها التشبيه، فلا يُتصوَّر بالعقول ولا يُتوهَّم بالخيال، لأنه أعظم من أن تناله خطرات القلوب ودقائق الأوهام، وليس بمقدور الإنسان إذا أراد أن يعرف، فأيُّ شيءٍ يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفته وهو خارج عن هيمنته وقدرته؟.

(١) الفتح: ٤.



إن أساس التوحيد هو تمييزه عن خلقه، بحيث يكون بايناً عنهم بينونة في الصفة لا في العزلة، فلا شيء يجمع بين الله وبين خلقه، فهو المتفرد في وحدانيته، لا يشبهه شيء من خلقه بأي وجه من الوجوه، فهو ممتاز عن خلقه وباين عنهم بينونة حقيقية في جميع شؤونه، يقول الإمام على عليه السلام: «دليله آياته.. ووجوده إثباته ..ومعرفته توحيده..وتوحيده تميزه من خلقه.. وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة .. إنه رب خالق غير مربوب مخلوق، كلُّ ما تُصُوِّرَ فهو بخلافه»[1] .

ويقول الإمام الرضا عليه السلام: «مباينتُه إيّاهم مفارقتُه إنيّتَهم .. كنهه تفريق بينه وبين خلقه.. مباين لا بمسافة، فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع عن صانعه»[2] .

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى خلوٌ من خَلقِه، وخَلقُه خلوٌ منه»[3].

وهكذا يكون الغيب ظاهراً متجلياً وحينها يكون شهوداً، أو كما يقول الإمام الصادق عليه السلام «معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه،

(١)- الأحتجاج – الطبرسي ج ١ ص ٢٩٩.

(٢) مسند الإمام الرضا – الشيخ عزيز الله عطاردي ج١ ص ٤١.

(٣) - التوحيد – الشيخ الصدوق ص ١٠٥ – بحار الأنوار ج ٣ ص ٢٦٣.



قيل: وكيف نعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال عليه السلام: تعرفه وتعلم علمه، وتعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، وتعلم ما فيه له وبه»[1]

وأساس المشكلة في ظني بدأت عند محاولة فهم الشهود بعيداً عن الغيب، أو فهم الغيب بعيداً عن الشهود، كحال من أراد أن يفهم الإنسان كجسد بعيداً عن الروح، أو فهم الروح بعيداً عن الجسد، فالوجود كله قائم على هذه الثنائية، ويجب أن يفهم بهذه الثنائية، ومحاولة التفكيك تبعدنا عن الحقيقة.

(١) - تحف العقول عن آل الرسول - ابن شعبة الحراني ص ٣٢٦.





الدين والعقل جدلية التكامل أم التضاد:

ظلت علاقة الدين والعقل علاقة غامضة، وتزداد غموضاً مع كل المقاربات التي حاولت فهم هذه العلاقة، فلا المقاربات الفلسفية الناظرة إلى الدين من الخارج كانت منصفة، ولا المقاربات التي انطلقت من داخل الأديان كانت واضحة.

اعتماد الديانات السماوية على الوحي، وعلى وجوب متابعة الأنبياء والرسل، قد يفهم منه تقليص دور العقل أو اهماله بالكلية، وتنازل الإنسان عن عقله قد لا يكون أمراً مستساغاً أو متفهماً، ولذا قد يتمرد البعض على الأديان بوصفها مصادرة للعقول.

واعتراف الأديان بالعقل مع ضرورة الوحي لا يستقيم مالم تحدد نوع العلاقة بينهما، فالقول بكونهما مساران متوازيان يستوجب تمييز كل مسار عن الآخر، والقول بان العلاقة طولية بحيث يأتي مسار في طول المسار الآخر يستوجب بيان المسار الحاكم والمحكوم، وكذلك القول بان العلاقة جدلية تكاملية يستوجب بيان ضوابط هذه العلاقة الجدلية.

كل ذلك يؤكد على ضرورة إيجاد علاقة بين العقل والوحي بحيث لا تؤدي إلى أهمال إي واحد منهما، فلا يمكن قبول بعض التوجهات الدينية التي تمنع من مقاربة الحقائق مقاربة عقلية، مثل بعض التيارات الحشوية والقشرية في التاريخ الإسلامي التي حرمت العمل بالعقل واعتبرته خروجاً من الدين، كما لا يمكن قبول أهمال الوحي ورفضه بحجة كفاية العقل، ومن تمسك بهذا المنحى لا يكون الحوار معه بتقليل دور العقل وإنما في إثبات كون الوحي ضرري للعقل، وهذا هو التحدي الذي تفرضه التيارات اللادينية على المتدينين.

ونحن هنا نتسائل عن الوحي هل هو صورة أخرى للعقل؟ إن كان كذلك فما هو الداعي له طالما الإنسان يمتلك هذا العقل بالطبع وبالذات؟ وإن كان الوحي هو صورة أخرى مغايرة للعقل كيف نبحث عن دور العقل في الأديان؟ وفي الخلاصة هل الدين نظام عقلي يعتمد على البرهان؟ أم هو نظام وجداني يعتمد على العرفان؟

سبق أن قلنا ان المدارس الغربية انقسمت إلى قسمين، قسم انكر الظاهرة الدينية من الأساس ووصفها بالخرافة لكونها خارجة عن حدود العقل والمنطق، وقسم آخر رفض الدين بوصفه حالة معرفية، وقبله بوصفه ظاهرة عرفانية لها علاقة بالقلب الوجدان، ولا علاقة له بالعقل والبرهان.



وإذا اخذنا الإسلام كنموذج للأديان، بوصفه آخر وحي نزل للإنسان، سوف نرى أن علاقة العقل بالوحي علاقة إشكالية في طول التاريخ الإسلامي، وقد حدث حولها إنقساماً كبيراً بين المدارس والمذاهب، فمنها ما رفض العقل ولم يقبل أن يكون له مدخلية في الدين، وهي على نحوين:

النحو الأول: مدارس قشرية، حشوية، سلفية، ظاهرية، بمختلف اشكالها وتوجهاتها، التي اعتبرت مصدر الدين وحياني وليس عقلاني، بل اتهمت العقل وجعلته قاصراً عن ادراك حقائق الدين، وبالتالي لا يُبرر الدين عقلياً ولا يفهم منطقياً، وهذا الموقف يقف على النقيض من موقف بعض الفلاسفة الغربيين الذين رفضوا الدين وانتصروا للعقل، في حين أن هؤلاء انتصروا للدين والوحي ورفضوا العقل.

والنحو الثاني: شبيه بحال المدارس الغربية التي اعتبرت الدين حالة وجدانية ذاتية لا علاقة لها بالعقل، ويمثل هذا الخط داخل الخطاب الإسلامي التيار الصوفي العرفاني، الذي تبنى الدين وجدانياً وروحياً وعمل على ترويج الإدراك عبر المكاشفة الروحية لحقائق الدين، فاعتمدوا على التجربة الشخصية واسسوا لذلك طريقة خاصة سميت بالسير والسلوك، يمر فيها الإنسان بعملية تزكية وجهاد نفسي حتى يقل أو ينعدم ارتباطه المادي بالحياة. وفي الخلاصة نجدهم انتصروا للدين كحقيقة روحية، ورفضوا العقل كقضية برهانية.

لا يمكن التسليم بوجود تعارض بين الدين والعقل؛ لأن الدين ليس إلا خطاب للإنسان بوصفه عاقل، وبالتالي هو خطاب خاص للعقل ليس إلا، ومع ذلك لا نمنع من حدوث هذا التعارض بين افهام الناس للدين وبين العقل، بل من الطبيعي حدوث مثل هذا التعارض؛ لأن مسؤلية الفهم عند الإنسان ليست مسؤولية عقلية مجردة، وإنما تتداخل عوامل كثيرة في عملية الفهم عند الإنسان، فالمصالح، والاهواء والشهوات وغيرها لها القدرة على مقاربة الأشياء بالشكل الذي ينسجم معها، هذا مضافاً للاخطاء التي تنشأ من الطرق والمنهجيات التي تقدم الأشياء للعقل بصورة غير مكتملة أو مغلوطة، فيحكم العقل بناء على ما قدم له من معطيات للخارج، فليست مشكلة المعرفة عقلية وإنما نفسية ومنهجية معاً، ومن هنا كانت عملية التفكير عند الإنسان عملية معقدة وليست بسيطة، فالانسان مسؤول عن فهمه وإدراكه وليس حراً بالمعنى الذي يجعله في حلٍ من قناعاته.

أما وجود تكامل بين العقل والوحي، لا يمكن التسليم به لمجرد القول بعدم التعارض بين الوحي والعقل، وإنما يتوقف على وجود بناء منهجي خاص يحقق هذا التكامل المعرفي في كل الحقول التي يحتاجها الإنسان، والصراع الذي تشهده الساحة الكلامية والمذهبية يكشف عن غياب تام لهذا البناء المنهجي، بل مازال الصراع بينهما في قبول العقل ورفضه من الأساس، فبينما جنحت بعض المدارس إلى العقل، وتمسكت به كأصل، تمسكت الأخرى بظواهر النصوص، مستبعدة أي



دور واضح للعقل في مجمل المعرفة الإسلامية، وبين التوجهين غابت الرؤية الواضحة لمعنى العقل ودوره في الوحي.

يقول ماجد فخري وهو يؤرخ لابن حزم، ويعتبره أهم شخصية اتّبعت الرؤية الظاهرية: (يرفض جميع ضروب القياس والاستدلال، ويتشبث بالأدلة الحرفية الضيقة للنص، معتبراً المدارس الكلامية على اختلافها، المنحرفة والمحافظة، المعتزلة والأشاعرة سواء في الضلال)[1].

وهذا التباين والتناحر بين حركة المذاهب، خلق ضبابية في مجمل التصورات المنهجية وبخاصة في علاقة الوحي والعقل، وقد تمظهر ذلك وأنعكس في كل أنماط المعرفة الدينية، وقد صوّر ابن رشد في كتاباته جانباً من هذا الصراع، بين دعاة النص والوقوف عند ظواهره، وبين دعاة العقل. والناظر لآلات الفهم والتفسير، التي تراكمت عبر حقب متتالية، يقف على عمق تلك العقدة، التي تهدد الصيغة الفكرية والمعرفية للإسلام.

ويجب الإشارة إلى إن العقل الذي أُريد له أن يكون متعارضاً مع الدين، هو العقل الوضعي أو العقل التجريبي؛ وبما ان الدين في أصوله العقائدية يرتكز على حقيقة غيبية فمن الطبيعي أن لا يكون خاضعاً للعقل التجريبي، وهذه المقاربة لم تكن مجحفة في حق الدين فقط وإنما اجحفت في حق العقل ايضاً عندما اختصرت

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، نقله الي العربية كمال اليازجي، درا المشرق بيروت، توزيع المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ٤٨١.



دوره في حدود التجربة؛ فالعقل كما له القدرة على الإحاطة علماً بما هو حسي وشهودي، له القدرة ايضاً على العبور من الشهود إلى الغيب، وإذا كان العقل في ما هو مادة يحتاج إلى التجربة والمختبر، فهو في ما هو خارج حدود المادة يحتاج إلى البرهنة والاستنتاج والاستنباط، والعقل الذي يثق في نتيجة التجربة إذا اكتملت شروطها الطبيعية، هو ذاته العقل الذي يثق في الاستنباط والاستنتاج والبرهنة إذا اكتملت شروطها العقلائية. وإذا كان نظام التصديق بالحقيقة في الأمور الحسية هو المطابقة مع الواقع، فان نظام التصديق بالحقيقة الخارجة عن الحس هو ما أودع في فطرة الإنسان من حقائق؛ وهذه الحقائق الفطرية لها من الوضوح والظهور اكثر مما للحس من ظهور، فالبديهيات التي يعتمد عليها العقل التجريبي اكثر ظهوراً من التجربة نفسها، وإذا اعترف الإنسان بهذه البديهيات فمن السهل عليه الاعتراف بوجود أصول الغيب ومبتنياته في فطرة الإنسان. "فهل هناك بنيةٌ ذهنيةٌ تزرع في العالم شعور الإنسان باللامحدود واللانهائي والكلّيّ القدرة والعظيم والمرهوب، وتجعل هذه كلها شعوراً غامضاً بالقداسة؟ ربّما توجد مثل هذه البنية في العواطف الإنسانية، لم لا؟ الواضح أن افتراض وجودها يفسر الكثير"[1]. ومن هنا كان تحجيم العقل في إطار ضيق هو الذي يوحي بحتمية التعارض بين الوحي والعقل. ولو لا هذا التكامل بين العقل والدين لما أمكن أبداً تصديق الأنبياء في ما يدعون.

(١) العلمانية والدين، عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ٢٥١.



ومن هنا يحق لنا القول أن الدين حالة عرفانية معرفية في الوقت نفسه، ولا نقصد بذلك أنه في بعض الجواب عرفاني وفي جوانب أخرى معرفي، وإنما هو في عمق كونه عرفاني معرفي، وفي عمق كونه معرفي عرفاني؛ فالعرفان الذي يلامس القلب والوجدان لا يكون له قيمة إذا لم يصادق عليه العقل، وهنا يفترق الدين عن الاسطورة والسحر والشعوذة، كما أن المعرفة الدينية في عمقها عرفان، وذلك لأرتكاز هذه المعرفة على اصول العلم وجوامع الحِكمة وبالتالي على القيم السامية المقدسة، وهذا القيم لا نجد لها تفسيراً إلا إذا تم ربطها بالغيب، فمحدودية الانسان تفرض عليه عدم الايمان بالاطلاقية التي تتضمنها القيم، فمثلاً العلم كحقيقة مطلقة، أو العدل، أو القدرة، أو الرحمة، وغيرها من قيم الكمال، تتضمن اطلاقاً لا يجده الانسان في عالم المادة ولا يلمسه في واقع الشهود، وفي الوقت نفسه يؤمن باللامحدودية لهذه القيم، فلا يفهم الإنسان هذا الإطلاق إلا إذا تعلق بالله وآمن به، فإرتباط هذه القيم بالله عبر أسمائه الحسنى مثل العليم، القدير، الرحيم، وغيرها من الاسماء، يجعل المعرفة الإنسانية لا تكتمل إلا بالله، وهذا هو البعد العرفاني لهذه القيم التي هي في الحقيقة معرفية.

وحتى يتضح ذلك نقول:

١- الدين حقيقة غيبية، لكنها موجودة في عمق شعور الانسان وفطرته، ومن هنا لا يكون دور الدين تاسيس معاني جديدة غائبة عن الانسان، وانما هو فقط تذكيره وتنبيهه أو كما يقول الامام علي واصفاً مهمة الأنبياء: (ليثيروا لهم دفائن

العقول) وبالتالي يكون الدين هو تحفيز حقيقي للعقل للإنطلاق في آفاق المعرفة وليس تحجيماً له.

٢- الدين نظام من القيم يغطي جميع اهتمامات الانسان وحاجاته وتطلعاته، والوحي ليس إلا خطاب مكثف لهذه القيم، ومن هنا كان من الضروري ايجاد نص يستوعب كل هذه القيم، ليس فقط ذكرها والتأكيد عليها، وإنما أيجادها ضمن قوالب تمثل شبكة معقدة من العلاقات تحاكي التعقيد في النظام الكوني، فالسنن التي تحكم نظام الوجود هي ذاتها القيم التي تحكم نظام التشريع، والتداخل بين النص والوجود هو الذي يحفز العقل الإنساني للتفكير والابداع، ومن هذا البعد نفهم توصيات القرآن بضرورة التدبر في آيات القرآن، والتفكر في آيات الكون، وكذلك نفهم ايضاً توصية القرآن بالعقل والتعقل.

٣- الدين نظام تشريعي للإنسان يحاكي النظام التكويني للمخلوقات، واسماء الله الحسنى سنن في التكوين وقيم في التشريع، والعقل الانساني هو الوحيد القادر على كشف هذه السنن في التكوين وكشف القيم في التشريع.

٤- فدور العقل في الدين محوريٌ حيث يقوم بفقه الدين وفهمه، كما يقوم بفقه الحياة وفهمها، وبالتالي هو المسؤول عن تحريك عجلة الحياة من خلال هذا التفاعل بين قيم الدين ومتغيرات الواقع.

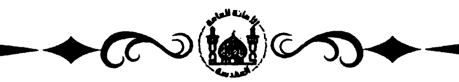


وعلى هذا لا يمكن أن نبعد الحالة الوجدانية في الدين لانها تمثل الفطرة وجانب التفاعل الروحي الداخلي، كما لا يمكن ان نهمل العقل لانه يمثل الجانب الفاعل والمتفاعل مع قيم الدين ومقومات الحياة.

وهنا نؤكد بعدم وجود محاولة توصف بكونها جادّة لتجاوز هذة العقدة، مالم تقدم مساهمة منهجية، تنطلق من رؤية الوحي للعقل، ومن رؤية العقل لذاته وللوحي، فالموضوعية والواقعية لا تتحقق بفرض تصورات بعيدة عن الوحي وعن العقل، وإنما تتحقق بما وصف به الوحي نفسه وبما وصف به العقل، واللحظة التي يجد فيها الإنسان واقعية هذا الوصف في ذاته تبدأ عملية التفاعل الذي يرسم ملامح هذا التكامل المنهجي.

فالانطلاق من كون الوحي نصٌ تاريخي محكوم بالظرف الذي ولد فيه، أو الانطلاق من العقل بوصفه محتوى ثقافي يتشكل ويتغير بحسب الظرف الزماني الذي وجد فيه، يستحيل معه إيجاد تكامل أو حتى تقارب بين العقل والوحي، وهذه الاستحالة نتيجة حتمية طالما تم وصف الوحي بالتاريخية والعقل بالواقعية المعاصرة. وهي ذاتها الاستحالة التي تؤكد عليها التيارات اللادينية أو الحداثوية.

فاللحظة التي يتم فيها الركون للماضي، يتقلص فيها دور العقل، واللحظة التي يتم فيها الانفتاح على الواقع، يتقلص فيها دور الوحي، والموازنة لا تتحقق إلا بدراسة جديدة لآلات المعرفة عند الإنسان المسلم، ولا يستقيم ذلك إلا بحسم



العلاقة بين الوحي والعقل أولاً، ومن ثم إيجاد بناء منهجي يحقق الاستفادة منهما معاً، ففي حديث للإمام الكاظم عليه السلام يقول فيه: إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (وأما الباطنة فالعقول)(1)، وبعبارة أخرى النص ليس إلا حضور حسي للعقل، والعقل ليس إلا حضور معنوي للنص، ولا أظن هناك وصف يصف عمق العلاقة بين الوحي والعقل أكثر مما عبر به الأمام الكاظم عليه السلام حيث جعل الشيئين شيئاً واحداً، والاختلاف ليس إلا اختلاف في التجلي والظهور، ومن هنا فإن التحقيق المنهجي، لا بد أن يسعى إلى رفع الحدود الغامضة بين العقل والوحي؛ لأن هذا الرفع هو الكفيل بتحقيق الإطار المعرفي في الإسلام.

وبهذا التداخل الصميمي بين الوحي والعقل، لا نتصور معرفة دينية لا يساهم العقل والوحي في تكوينها وإنتاجها، فلا تكون المعرفة الدينية هي معرفة وحيانية خالصة ولا عقلية مجردة، وإنما معرفة صنعها العقل بعد أن استرشد بالوحي واستبصر ببصائره وتكامل به، وبالتالي لا تكون الأديان إلا دعوة إلى العقل والتعقل ولكن ليس العقل المتشبع بالشهوات والغارق في الملذات، وإنما العقل المستبصر ببصائر الوحي، أي العقل الذي يزكو وينمو ويتكامل بالوحي، قال

(1) بحار الأنوار: ج1، ص137.



تعالى: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جاءَكُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنا إِلَيكُمْ نُوراً مُبِيناً﴾[1]، فعندما يلتقي نور الوحي مع نور العقل يكون الدين.

قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَما أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2]، وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[3]، وقال: ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنا مِنْها آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[4]، ﴿وَمِنْ آياتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ ماءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ فِي ذلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[5]، وقال: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ مِنْ شُرَكاءَ فِي ما رَزَقْناكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَواءٌ تَخافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذلِكَ نُفَصِّلُ الآياتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[6].

---

(١) النساء: ١٧٤.

(٢) البقرة: ١٦٤.

(٣) النحل: ١٢.

(٤) العنكبوت: ٣٥.

(٥) الروم: ٢٤.

(٦) الروم: ٢٨.



كما يعيب القرآن على الذين لا يعقلون، بقوله: ﴿وَإِذا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَوَلَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾[1]، ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِليكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كانُوا لا يَعْقِلُونَ﴾[3]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها أَوْ آذانٌ يَسْمَعُونَ بِها فَإِنَّها لا تَعْمَى الأَبْصارُ وَلكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[4]، وقوله: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾[5]، وقوله: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلا يَعْقِلُونَ﴾[6].

كما مدح القرآن أولي الألباب بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ لآياتٍ لأُولِي الأَلْبابِ﴾[7]، وقوله: ﴿لَقَدْ كانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولِي الأَلْبابِ ما كانَ حَدِيثاً يُفْتَرى وَلكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[8]، وقوله: ﴿وَوَهَبْنا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنّا

(١) البقرة: ١٧٠.

(٢) الانفال: ٢٢.

(٣) يونس: ٤٢.

(٤) الحج: ٤٦.

(٥) الفرقان: ٤٤.

(٦) يس: ٦٨.

(٧) آل عمران: ١٩٠.

(٨) يوسف: ١١١.



وَذِكْرى لأُولِي الأَلْبابِ﴾[1]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسَلَكَهُ يَنابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُخْتَلِفاً أَلْوانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَراهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطاماً إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرى لأُولِي الأَلْبابِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنا مُوسَى الْهُدى وَأَوْرَثْنا بَنِي إِسْرائِيلَ الْكِتابَ * هُدىً وَذِكْرى لأُولِي الأَلْبابِ﴾[3].

وغيرها من الآيات القرآنية، الدالة على أن النص في خطابه المعرفي يرتكز على العقل، بوصفه محوراً أساسياً لا تكتمل المعرفة القرآنية إلا به.

وإلى هذا المستوى، يمكننا أن نجزم بأن العقل له دور ما في مرجعية فهم النص، ولكن لا يمكننا أن نجزم بنوع ذلك الدور وكيفيته، الامر الذي يحتاج إلى نقاش مطول في نظرية المعرفة القرآنية وهذا ما نوكله إلى عمل مستقل إن شاء الله.

(١) ص: ٤٣.

(٢) الزمر: ٢١.

(٣) غافر: ٥٣ ـ ٥٤.





الفصل الثاني

الدين والتدين .. التكامل والتضاد

- التدين بين التفكير الواقعي والتفكير المثالي
- الإنسان حقيقة غامضة أم واضحة؟
- التدين قيمة للإنسان أم قيمة للأديان؟
- التدين بين هيمنة التراث وضرورات الواقع.
- الدين والتدين .. جدلية الثابت والمتحول
- التدين بين السلبية والإجابية
- المسلم بين عقلانية متدينة .. وعقلانية بلا تدين





التدين بين التفكير الواقعي والتفكير المثالي:

التعقيد الذي يكتنف مفهوم الدين هو ذاته التعقيد الذي يكتنف مفهوم التدين. وصعوبة التفكيك بين المفهومين ناتج من صعوبة تفكيك الإنسان لذاته؛ لأن الإنسان هو المطالب بالتدين في الوقت المطالب فيه بإيجاد مفهوم للدين، فكيف يمتلك مفهومين متغايرين لحقيقة واحدة؟ وقد تكون هذه مهمة مستحيلة في حق الإنسان لو اعتبرنا التدين ليس شيئاً آخر غير ما يفهمه من الدين، صحيح أن هناك مساحة فاصلة بين الفكر وبين الانعكاس السلوكي للفكر، إلا أن الإنسان لا يكاد يشعر بتمايز حقيقي بين فكره واعتقاده، وبين سلوكه العملي، فالإنسان هو ذاته الإنسان عندما يفكر أو عندما يعمل، والفرق الذي يمكن رصده هو أن الفكر يتحرك بحرية اكثر من السلوك العملي، لكون السلوك مرهون بشروط موضوعية خارجة عن إرادة الإنسان، فليس كل ما يفكر فيه الإنسان أو يعتقد به يجد طريقه إلى الخارج.

ومع ذلك لابد أن نسلم بوجود فارق يفصل بين النظرية في إطارها الذهني، وبين التطبيق كتجسد خارجي للنظرية، وهذا النوع من التفريق مهم في دائرة التفكير العقلائي، فالعقلاء لا ينادون بفكرة ولا يؤمنون بها إلا إذا كان شروطها

الموضوعية مكتملة، وكل حيثيات تحققها في الخارج ممكنة، الأمر الذي يقودنا إلى حقيقة أخرى وهي التفريق بين التفكير الواقعي والتفكير المثالي .

وهذا النوع من التفريق الذي تُحدثه المسافة الفاصلة بين النظرية والتطبيق، قد يكون مجدي إذا كان التدين محصوراً في إطار السلوك القانوني والأخلاقي، إلا أن هذا النوع من التشريعات يحتل مساحة محدودة لا تمثل الجانب الجوهري من الدين، فمخالفة التشريع تقع في دائرة المعصية التي لا تخرج المتدين عن الدين، بخلاف العقيدة والإيمان الذي يُعد الكفر بهما خروجاً عن الدين والتدين. بالتالي لا يجدي كثيراً هذا النوع من التفريق والمايزة إذا كان التدين هو حالة إيمانية اعتقادية لها علاقة بالفكر والمعنى؛ لأن حينها يكون مفهوم الدين ومفهوم التدين مفهوماً واحداً، أي ما يفهمه الإنسان من الدين هو ذاته ما يعتقده ويؤمن به.

وإذا قبلنا وصف الدين بكونه نظام من الإيمانيات والاعتقادات، حينها لابد أن نقبل وصف التدين بكونه مقاربة الإنسان الخاصة لتلك الإيمانيات والاعتقادات، وبهذا الوصف يقع التدين في دائرة الفهم والإدراك، وهي الدائرة التي يصعب فيها التفريق بينه وبين الدين، فلا يكون الدين شيء آخر عند المتدين غير الذي يفهمه. وفي هذه الحالة يصبح المعيار الذي يمكن تحكيمه من أجل التمييز بين الدين واللادين، أو التدين واللاتدين، معياراً خارجاً عن إطار الدين نفسه أو يجب أن يكون كذلك؛ طالما أن الدين ليس مبدأ محايداً وإنما هو خاضع للفهم والإدراك.

والصراع القائم بين الأديان ناتج عن محاكمة بعضهم البعض على أساس ديني، فكل جماعة يجعلون الدين على طبق جماعتهم، والواقع ليس كما يظنون؛ لأن الدين كحقيقة محايدة - تتعالى عن أفهام الجميع وتصح لأن تكون مرجعاً للتصويب والتخطئة - غير موجود، وكل ما هو موجود هو مقاربة الإنسان للدين بحسب فهمه، فدين كل إنسان ما يفهمه من الدين، وعلى هذا يجب أن تكون محاكمة الأديان والمذاهب لبعضهم البعض قائمة على محاكمة لآلات الفهم وطرق الاستنتاج، بهذا تكون الصرامة المنطقية والمنهجية العلمية هي المسؤولة عن حسم النزاع بين الأديان. وبالتالي هي الحاكمة على عملية التدين نفسها.

والدين كمبدأ له علاقة بالإنسان لابد أن يخضع لدائرة المنهج العقلائي في التفكير، وهو المنهج الذي يقارب كل العلوم الإنسانية في حدود الموضوعية الممكنة، بخلاف ما جنحت له بعض المدارس الفكرية التي حكَّمت المنهج الذاتي في هذه الحقول، فالنسبية المنفتحة لا تتناسب مع طبيعة الأديان، ومن هنا فإن الاعتراف بحقيقة موضوعية ما للأديان ضروري؛ من أجل إدخال التدين في دائرة الفهم، ومن ثم إدخال الفهم في دائرة المنهج الموضوعي، الأمر الذي يقودنا بالتأكيد إلى التنافس العلمي والمعرفي بين الأديان، وحينها يصبح التدين معززاً للاجتماع الإنساني ودافعاً ايجابياً لقيم التقدم البشري.

فإشكالية التدين هي في النظرة الساذجة التي لا ترصد التدين في مرحلة الفهم، وتكرس كل جهدها في ملاحقة التمايزات دون النظر إلى العوامل المساهمة في

تكوين الوعي الديني، فليس الإشكال أن يكون لك إيمانيات خاصة وإنما الإشكال كيف يمكن أن تقدم تبريراً منطقياً لهذه الإيمانيات.

والإصرار على الفصل بين الدين والتدين وتبرئة الدين من كل إشكالات التدين، يكون مجدياً على مستوى التفكير الشعبوي، أما في الحقيقة والواقع فان تدين الإنسان هو دينه ليس أمراً آخراً، ولا نجد من يمتلك الحقيقة بحيث يكون معبراً عنها كما في الواقع إلا إذا كان معصوماً من الخطأ والاشتباه في الفهم، فالإنسان المعياري هو المطلوب لتحقيق التطابق بين الدين والتدين، فإن كان موجوداً حينها يجب معرفة الدين منه، وإن لم يكن موجوداً فدين كل إنسان هو ما يفهمه، ومن هنا كل الاديان السماوية مطالبة بتنصيب إنسان معياري، وبتعبيرنا العقائدي (إمام) يكون قوله هو الفصل في ما أراده الله وما لم يرده، فإذا كان الدين هو ما أراده الله من الإنسان، فحينها لا يمكن رصده ومعرفته كممارسة خارجية إلا من خلال نموذج تطبيقي تنعدم معه المسافة الفاصلة بين النظرية والتطبيق، والقول أن الإسلام هو حقيقة موجودة في النص القرآني فقط دون وجود تجسدات خارجية لهذا النص هي دعوة للنسبية المطلقة التي يضيع معها الدين والتدين.

بهذا يكون التدين حقيقة معقدة؛ بتعقيد الإنسان في ذاته، وتعقيد الواقع والمحيط الخارجي، ولا يمكن رصد التدين أو فهمه؛ لعدم وجود صورة واضحة له، أو مفهوم يمكن ضبطه وتحديده به، فإذا كان دين كل إنسان ما يفهمه؛ حينها

يستحيل نسبة أي دين إلى السماء، ويتحول الدين إلى حقيقة ارضية وصناعة إنسانية بامتياز.

ولا يمكن الخروج من هذا الإشكال إلا بالوجود الدائم للرسول أو من ينوب عنه بتكليف خاص، ومن هذه الزاوية نتفهم اشتراط التشيع للإمام المعصوم، وهو اشتراط ضروري تفرضه طبيعة الرسالة، وطبيعة الإنسان نفسه.

أما طبيعة الرسالة فهي قائمة على النص المستبطن لمرادات الله تعالى.

وأما طبيعة الإنسان فلكونها قائمة على التباين في الفهم والإدراك.

وإذا لم يكن هناك إمام معصوم يكشف عن مرادات النص بالشكل الذي أراده الله، فحينها يصبح النص عرضة للتباين النابع من طبيعة الإنسان. وبما أن دين كل إنسان ما يفهمه حينها يصبح الدين بلا معنى واضح.

وكل ذلك يفرض وجود فهم (استندر) يكون بمثابة المقياس للدين والتدين، ولا مخرج غير ذلك لإيجاد معنى واحد للدين، وما حدث في الأديان بشكل عام وفي الإسلام بشكل خاص من اختلاف مذهبي كان نتيجة طبيعية لتغييب هذه المرجعية المعصومة بعد الأنبياء.

والخيار الآخر الذي لا يقبل فكرة العصمة كضمان للكشف عن ما أراده الله، ليس أمامه إلا الاعتراف بهذا التباين كحالة حتمية، والتأصيل للنسبية الدينية التي تمنع من وجود صورة محددة للأديان، وقد اصبح بالفعل هذا الخيار هو الأكثر رواجاً

في الوسط الثقافي، وقد أسهمت تيارات الفلسفة الحديثة على إيجاد التصور المعرفي لنسبية الفهم عند الإنسان.

وبعيداً عن تفصيل النقاشات التي حدثت حول النسبية، يجب علينا أن نقاربها بالطريقة التي لا تضيع معها الحقائق الموضوعية، فمهما كانت إرتكازات النسبية وتبريراتها المنهجية إلا أنها لا تستطيع أن تؤسس لمصادرة الحقيقة بالمرة.

الحقائق الواقعية إذا توافرت لها الشرائط الموضوعية تكون قابلة للفهم والإدراك كما هي في الواقع، والتفريق الذي أحدثه (كانط) بين الشيء في ذاته والشيء بالنسبة لنا، لا يصادر أصل وجود الحقيقة الخارجية، وكل ما أراد كانط أثباته هو عدم قدرة الإنسان على إدراك الواقع كما هو هو، وهذا الادعاء لا يكفي لمصادرة الحقيقة وجعلها غير موجودة، فالحقيقة الواحدة لها وجود حتى لو كان فهم الناس لها بنسب مختلفة.

وهكذا الحال في ما أراده الله من عباده، فلابد أن يكون أراد امراً محدداً وقصداً واضحاً، والمشرع الحكيم لا يتصور في حقه العبث، والنسبية ضياع لحِكمة التشريع وضياع لغايته، فكون فهمنا نسبي لا يعني أبداً أن الله أراد كل هذه المعاني النسبية، وعليه فإن إمكانية الفهم الموضوعية متيسرة للجميع ومن أهم أسباب تحققها وجود مرجعية معصومة تصحح ما فهمناه.

فالصورة المشوهة التي وجدت من واقع المتدينين ليست تمثيلاً دقيقاً عن الدين، فلا تكون تبريراً كافياً للتنكر للأديان والكفر بها، وعليه إذا تتبعنا ما تمسكت به التيارات اللادينية في رفضها للدين، لوجدناها تصورات إنسانية قاصرة تضافرت مجموعة من الأسباب في تكوينها، فالإشكالية هي إشكالية إنسان وليست أديان، والإنسان بهذه التركيبة المعقدة جداً والمتأثرة – بالبئية، والتربية، والحالة النفسية، والمحيط السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي- لا يقارب الأشياء بصرامة المنهج الموضوعي، وإنما يقاربها بما ينسجم مع ظرفه ونفسيته ومصلحته، فلا يرى الحقائق كما هي، وأنما يراها بالشكل الذي يحب هو أن يراها، ومن هنا لا أتصور ان هناك ديناً سماوياً لم يأمر اتباعه بتهذيب النفس، وتوخي الحق، ونبذ التعصب، وعدم اتباع الظن، وقد اكد القرآن على ذلك بقوله ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1]، فالبرهان هو الوحيد الذي يجب أن يسود، فالتدين الذي يخالف تلك التوصيات، ويعمل على فهم الدين باتباع الهوى وما تمليه المصلحة لا يكون تعبيراً صادقاً عن الدين، والضمان الوحيد لتجنب كل ذلك هو المنهج العلمي المنضبط.

ومع هذا نؤكد على ضرورة الفصل بين الدين والتدين، مع أن الواقع يكشف على أن دين كل واحد منا هو ما يفهمه ليس أمراً آخراً، وبالتالي يصعب الإشارة إلى مبدأ واضح المعالم خارج عن حدود فهمنا نسميه ديناً، والمساحة التي نؤكد عليها بهذا التمايز بين الدين والتدين هي من أجل تحقيق فهم مثالي للدين وذلك

---

(١) البقرة: ١١١.

بمحاكمة التدين بالاسس العلمية للمعرفة، والدين ضمن هذا المنظار يكون هو الحق المشهود له بالبرهان.

وبهذا الوصف يصبح التدين عملية بسيطة تبتعد عن كل اشكال التعصب والجهل وأمراض الواقع المستعصيه، فهو الإطار الذي تهذب فيه النفوس، وتقوّم فيه الطباع، وتحفز فيه العقول، وتزدهر فيه المعرفه، ويتسامى فيه البشر، ويكون الدين حينها هو الباعث على قيم الخير والكمال والطهر والجمال، أو كما يصف أمير المؤمنين الإمام علي بن ابي طالب عليه السلام مهمة الأنبياء بقوله: «ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتّبلغ، ويثيروا لهم دفاين العقول»[1]، وبذلك يصبح التدين هو التجسيد الخارجي لمعارف العقول وقيم الفطرة والتسابق إلى الخير وإظهار النعم.

والخلاصة: أن التدين المثالي الذي يقارب الدين في معناه موجود فقط عند المعصوم الذي يشكل نموذج التدين الحقيقي، أما التدين كحالة واقعية لا يمكن أن يكون معبراً بشكل دقيق عن الدين لأنه يتباين بتباين أفهام الناس، وعليه لا يوجد مبرر لأن يكون المتدين متعصباً لفهمه طالما لا يمتلك زمام الحقيقة، وفي المقابل لا يحق للتيارات اللادينية ان تخاصم الدين انطلاقاً من صور مشوهة تشكلت نتيجة التدين الخاطئ.

---

(١) تصنيف نهج البلاغة: ص١٢٩.



الإنسان حقيقة غامضة أم واضحة؟:

لا نمتلك طرفاً محايداً غير الإنسان ليجيب عن هذا السؤال، وعندما يدرس الإنسان الإنسان يدرسه من زاويا مختلفة ولاهداف متعددة، وقد انتج العقل البشري بحوثاً واسعة تناولت الإنسان نفسياً وسلوكياً واجتماعياً ومعرفياً، وقد ركز علماء الدين المهتمين بالاخلاق على حقيقة الإنسان، وقد انتجوا بحوثاً وافرة حول اقسام النفس ومراحل تشكلها وكيفية تربيتها والتأثير فيها، وكل ذلك يعد ارثاً مفيداً في محاولات الإنسان في الكشف عن الإنسان، ومع ذلك ما زال الإنسان هو الأكثر غموضاً، ليس لكونه غير قابل للفهم وإنما لكون الفهم نفسه أمراً إشكالياً، ومع أن الحديث عن حقيقة الفهم وطبيعته يدخلنا في صلب البحث الفلسفي الذي لا نقصده، كما أننا لا نقصد التشكيك في أمكانية فهم الإنسان للإنسان، وإنما نقصد ذلك التطلع الذي ما زال يحدو بنا لمعرفة اكثر بالإنسان، ويجعله اكثر حيرة كل ما تعمقنا اكثر في الإنسان. يقول ألكسي كاريل في كتابه الإنسان ذلك المجهول: (ان جهلنا بأنفسنا ذو طبيعة عجيبة، فهو لم ينشأ من صعوبة الحصول على المعلومات الضرورية أو عدم دقتها أو ندرتها.. بل بالعكس

أنه راجع إلى وفرة هذه المعلومات وتشوشها بعد أن كدستها الإنسانيه عن نفسها خلال القرون الطويلة)[1].

وإذا اعتبرنا كل الفلسفات الإنسانية هي محاولة لفهم الإنسان سواء في نفسه أم في محيطه الذي يحتويه، حينها نقف على حجم التباين الذي زاد الإنسان غموضاً، فكل العلوم الإنسانية تعد شكلاً من أشكال فهم الإنسان للإنسان، فعلم الفلسفة، والنفس، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، وحتى نظرية المعرفة، نجد في كل مشرب منها مسارب مختلفة ومتباينة، وقد يكون هذا التباين راجع إلى طبيعة الإنسان المتباين بالطبع، أو قد يرجع لتباين الظرف التاريخي الذي وجد فيه الإنسان، أو بسبب تعدد اللحاظات وزوايا النظر لكل توجه فلسفي، المهم أن الموروث الفلسفي لم يُجمع على رؤية واحدة في أي فرع من فروع المعرفة، وبالتالي ليست المشكلة محصورة في الأديان وإنما تتعداها إلى كل ما انتجه الإنسان من معارف لها علاقة بالإنسان، وإذا كان الاختلاف في إطار العلوم الإنسانية أمراً متفهماً، فلماذا لا نتفهم التباين الذي يحدث في فهم الأديان؟

المايزة التي تحاول صنعها التيارات اللادينية بين العلوم الإنسانية وبين الدين؛ في كون العلوم الإنسانية علوم عقلية خاضعة للمنهج العلمي، بخلاف الأديان القائمة على الاكراهات والتلقينات والتسليم بما هو خارج عن حدود العقل والمنطق، ممايزة قائمة على رؤية غير منصفة للأديان، فكما لا يجوز مصادرة علم

---

(1) كتاب: (الانسان ذلك المجهول)، لمؤلفه: الكسيس كاريل.



النفس مثلاً بسبب نتائج غير واقعية لمدرسة ما، كذلك لا يجوز مصادرة الأديان بناءً على نتائج وإيمانيات خرافية لبعض الأديان، وإذا كان الدين بالوصف الذي قدمناه هو دعوة للعلم والمعرفة وتحفيز للعقل والتفكر حينها لا تصح هذه المهايزة أصلاً.

وما نحب التأكيد عليه هنا هو أن أي تصور معرفي لابد أن يرتكز على فهم خاص للإنسان، وبالتالي يمكننا الجزم بأن الفهم الواقعي للإنسان ينتج معرفة واقعية لا محالة، ومع أن ذلك ممكناً للإنسان في نفسه، إلا أنه ليس ممكناً كرؤية عامة ملزمة للأخرين، فالإنسان في نفسه شيء والإنسان مع الآخر شيء مختلف، ومن هذه الزاوية يمكننا التأكيد على أهمية الأديان ليس لكونها تخاطب عقل الإنسان فحسب، وإنما لكونها تخاطب ضمير الإنسان وتحمله المسؤولية الشخصية في كسب معارفه وايمانياته واعتقاداته.

فالإنسان حقيقة واضحة وضوح الذات للذات، ﴿**بَلْ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ**﴾[1]، وفي الوقت نفسه يمتلك قدرة عالية على التمويه وبخاصة في قبال الآخر ﴿**وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ**﴾[2]، فمع أنه واضح لدى نفسه لكنه يموه الحقيقة في قبال الآخر بسرد التبريرات والمعاذير، فهناك جانب واضح وآخر غامض، أما الأول: فعندما يقف الإنسان أمام نفسه، وأما الثاني: فعندما يقف أمام الاخرين

---

(١) القيامة: ١٤.

(٢) القيامة: ١٥.



فيزداد غموضاً وتلوناً. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾(١).

وإذا كانت الديانات هي رسالة من الخالق للمخلوق، حينها تكون الأديان هي الاطار الأنسب للإنسان، بل لاغنى للإنسان عن الأديان، لكونها القادرة على مناجاة الإنسان من الداخل، وتحريكه من الباطن ليجد الإنسان ذاته، فيحقق الأنسجام مع نفسه والتكامل مع محيطه، ومع أن إنسانية الإنسان تتجلى في ارتباطه مع الآخر، إلا أن ذلك يبدأ من الصلاح على مستوى الذات حتى ينعكس صلاحاً على مستوى الجماعة، فعندما يقف الإنسان وجهاً لوجه مع ذاته يكون هو المسؤول عن إنسانيته، والدين ليس إلا تنبيهاً للإنسان النائم في أعماق الإنسان، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا﴾(٢)، والظلم والجهل هما الذان يضيعان هذه الأمانة، فالله خلق كل شيء في الوجود بالشكل الذي لا يكتسب معه كمالاً آخر، فالسماء سماء، والأرض أرض، وكذلك النبات والحيوان، أما الانسان فقد أوكل الله له إكمال ذاته وفتح أمامه الطريق وهيأ له الأسباب، وهذه أمانة الله للإنسان وهي أن يكون مسؤولاً عن بناء نفسه وصناعة ذاته، فإما أن يكون إنساناً وإما يكون حيواناً، فالله لم يخلق الإنسان إنساناً بالشكل الذي خلق به الحيوان

---

(١) البقرة: ٢٠٤.

(٢) الاحزاب: ٧٢.



حيواناً، وإنما جعل له الخيار فإما أن يكون ﴿كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾[1] وإما ان يكون ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾[2].

ففلسفة الأديان هي تشجيع الإنسان على أن يكون إنساناً بعقله وإرادته وما فطر عليه من قيم كمال وجمال، وليس حيواناً بغريزته وشهواته وأنانياته، وهكذا يكون يوم الجزاء في الآخرة، فمن اصبح انساناً في الدنيا بعث انساناً في الآخرة وكان نصيبه الجنة، ومن عاش في الدنيا كالانعام بعث كما كان، وليبحث له عن حظيرة تأويه في مكان غير الجنة. ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُم مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾.

فالاديان شيء آخر يمتاز عن معارف البشر ومناهجهم وقوانينهم وتنظيماتهم، ليس لأن الأديان بخلاف ذلك، وإنما لكونها تجعل ذلك كله مسؤولية الإنسان بوصفه إنسان، والأديان هي التي تصنع الإنسان الذي يصنع كل ذلك، فسلطة الضمير والوجدان هي المحكمة الخاصة بكل إنسان، فحتى لو جحد بالحق ظاهراً لا يمكنه ذلك داخلاً ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾.

---

(١) الفرقان: ٤٤.

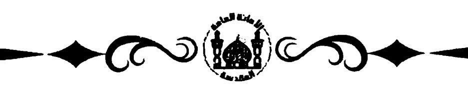
(٢)

ووضوح الإنسان لدى نفسه لا يكون مجدياً مالم يكن هناك إله يعلم بحقيقة حاله، وكذلك وجود إله بدون أقامة محكمة كبرى تنكشف فيها البواطن والسرائر لا يكون مجدياً ايضاً، وهذا ليس شيئاً آخر غير الدين وهو الايمان بالله والايمان بحكمه العادل يوم القيامة، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ فشهادة الله على بواطن الإنسان، وايمان الإنسان بوجود هذا الشاهد، يشكلان معادلة التدين في داخل الإنسان، ومن يحاول خداع الله فهو لا يخدع في الواقع إلا نفسه، ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۞ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ۞ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۞ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾.

وعليه فإن الانسان بقدر وضوحه في مخبره غامض في مظهره، ولا يعرف مرض القلوب إلا الله خالق الإنسان، وبالتالي لا تستقيم للإنسان حياة في هذه الدنيا، ولا يكون لوجوده حِكمة، مالم يكن هناك إلهاً عالماً بحاله، ومحاسباً له على اعماله، يرشده إلى ما فيه خيره وصلاحه، ويحذره مما فيه هلاكه، ثم يكون إلى الله مرجع العباد جميعاً ليحكم بينهم بالعدل.

وفي مقابل هذا الوضوح الذي تبتني عليه معادلة الأديان، يزداد المشهد غموضاً عند منكري الأديان، فكيف نتلمس الحِكمة من وجود الإنسان وهو قد جاء إلى الوجود من حيث لا يدري؟ ثم يمضي عنه ويغادره إلى حيث لا يدري ايضاً،

وما بين البداية والنهاية يعيش صراعاً مريراً من أجل الحياة، فمنهم من ابتسمت له الدنيا ومنهم من أدبرت عنه وتولت، وكل ذلك والإنسان لا يدرى لماذا جاء إلى هذه الحياة ولماذا يمضي- ويتركها؟ فيعيش فيها ظالماً أو مظلوماً حاكماً أو محكوماً، فقيراً أو غنياً، مريضاً أو معافى، ثم يغادر الجميع منها إلى وجهة واحدة وإلى مصير مشترك، حيث لا حياة بعدها ولا رجعة، فإذا كان قدومه مجهولاً وذهابه مجهولاً لابد أن يكون ما بينهما مجهولاً ايضاً، فهل يعد كل ذلك الجهل فلسفة في قبال الأديان؟



التدين قيمة للإنسان أم قيمة للأديان:

لتقديم مقاربة لواقع التدين وما ينبغي أن يكون عليه، لا بد من البحث عن اهتمام كل من الأديان والإنسان. فهل محور اهتمام الأديان هو الإنسان؟ أم العكس بأن يكون الإنسان محور اهتمامه هو الأديان؟ وبعبارة أخرى، هل الدين يسعى لتحقيق شيء للإنسان؟ أم الإنسان هو الذي يسعى لتحيق شيء للأديان؟

وكل واحد من اللحاظين قد يعكس مفهوماً للدين مغايراً للأخر، فالدين الذي يكون محور اهتمامه هو الإنسان؛ لابد ان يراعي طموحات الإنسان، وآماله، وآلامه، محققاً بذلك تداخلاً وتفاعلاً لا يستغني الإنسان عنه، فالإنسان الذي يغفل عن نقاط ضعفه، ولا يلتفت إلى نقاط قوته، بحاجه دائمة لمن يذكره ويعزز ثقته، والدين بهذا الوصف ليس شيئاً غير التذكير والتنبيه ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ**﴾[1]. يذكره بعقله وضرورة العمل به ﴿**أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾[2]، وبأن العلم هو الذي يحقق السمو والتكامل ﴿**يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾[3]، ويأمره بالاخلاق الفاضلة، والتحلي بالقيم المثلى ﴿**عِبَادُ الرَّحْمنِ**

(١) الغاشية: ٢١.

(٢) البقرة: ٤٤.

(٣) المجادلة: ١١.



﴿الَّـذِينَ يَمْشُـونَ عَـلَى الْأَرْضِ هَوْنـاً وَإِذا خـاطَبَهُمُ الْجـاهِلُونَ قـالُوا سَـلاماً﴾(1)، وينهـاه عـن الهـوى، والشـهوات، وصـغائر الامـور، ﴿وَأَمَّـا مَـنْ خَـافَ مَقَـامَ رَبِّـهِ وَنَهَـى الـنَّفْسَ عَـنِ الْهَـوَى ۞ فَـإِنَّ الْجَنَّـةَ هِـيَ الْمَأْوَى﴾(2). والإنسـان في معـترك الحيـاة لا يسـتغني عمـن يدفعه ويأخذ بيده إلى ما فيه صلاحه.

والـدين بهـذا الوصـف لـيس صـلاحاً للإنسـان عـلى مسـتوى الحيـاة الـدنيا فحسـب؛ وإنـما أيضـاً يفـتح لـه الآفـاق لحيـاةٍ أخـرى كـان غـافلاً عنهـا، فالإنسـان عنـدما يصـبح كـاملاً في حـدود إنسـانيته، لا يكـون لكمالـه معنـى إذا أكلـه الـتراب وأنـدثر إلى الابـد، ومـن هنـا كـان هنـاك ضرورة للـدين الـذي يحقـق للإنسـان أمـلاً في حيـاة لـيس لهـا حـد محـدود ﴿قَالَ اللهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِـدِينَ فِيهَـا أَبَـدًا رَضِيَ اللهُ عَـنْهُمْ وَرَضُـوا عَنْـهُ ذَٰلِـكَ الْفَـوْزُ الْعَظِـيمُ﴾. وبالتـالي تصـبح كـل اهتمامـات الأديـان هـي الإنسـان، والـدين بهـذا المعنـى لا يكـون دينـاً إلا إذا حقق للإنسان قيمه حياته وأخرويه.

للتيـارات اللادينيـة صـورة أخـرى لعلاقـة الإنسـان بالأديـان، وهـي لـيس إلا حالـة استلاب وتنـازل مـن قبـل الإنسـان لصـالح الأديـان، فالإنسـان ضـمن هـذا التصـور يتخلى وبمحـض إرادتـه عـن عقلـه مـن أجـل نصـوص وحيانيـة، ويهمـل أسـباب العلـم مـن أجـل إيمانيـات غيبيـة، ويـترك دنيـاه مـن أجـل حيـاة أخـرى موعـودة، وهكـذا يعـيش

---

(1) الفرقان: ٦٣.

(2) النازعات: ٤٠ ـ ٤١.



الإنسان ويموت من أجل الأديان، وتعلن الأديان انتصارها الابدي على حساب الإنسان.

وقد يرتكز هذا التصور على شواهد من واقع التدين الشكلي، حيث يُسخّر الإنسان فيه كل طاقاته من أجل الحفاظ على الشكل الخارجي دون الالتفات الي جوهر الدين وحقيقته، ولو اكتفينا بواقع بعض الجماعات المسلمة، ومدى تأثير هذا التدين على واقع الإنسان الحضاري، لاجتمعت عندنا شواهد كثيرة تغيّبُ فيها قيمة الإنسان وكرامته، ولا نقصد غياب كرامة الإنسان في ظل الأنظمة السياسية المتسلطة في البلاد الإسلامية، وإنما حتى على مستوى خطاب بعض التيارات الإسلامية، حيث لا يلتفتوا كثيراً للإنسان كقيمة محورية في الإسلام، فلا يصوروا العقيدة مثلاً كإطار معرفي يشكل رؤية الإنسان الكونية، ومن ثم قيمه الحضارية، وإنما هي مجرد بناء نظري اجوف يجب التسليم به والدفاع عنه، كما أن التشريعات ليست هي الإطار الذي يهدف تعزيز قيم الإنسان السلوكية؛ بل انفصلت الأحكام عندهم عن قيمها، والتشريعات عن حِكمها، فأصبحت طقوس فارغة وشكليات لا معنى لوجودها، فالإنسان عند بعض التوجهات المسلمة مطالب بأن يفدي بنفسه العقيدة دون أن يفهم لماذا؟ ويحفظ التشريعات حتى لو أدت إلى هلاكه دون معرفة العلة، ويدافع عن المقدسات حتى لو لم يدافع عن وجوده ومكتسباته كإنسان، وبدون وجود أي ربط بين المقدسات وقيمته



كإنسان؛ لأن كل ذلك لم يفهم ولم يقدم بالشكل الذي يحافظ على قيمة الإنسان وكرامته وحريته وحقوقه.

هكذا هو حال الوعي الديني عند بعض الجماعات المسلمة، لم يكترث للإنسان وإلى ما يعانيه من جهل ورجعية وتخلف وتبعية، بل قد يلعب هذا الوعي المشوه دوراً سلبياً عندما يبرر الواقع الفاسد ويخدر الناس باسم الدين نفسه، من أجل أن يتعايشوا مع مصيرهم ويرضوا بما قسم لهم من عناء، فالكرامة المهدورة، والحقوق المضيعة، والحريات المصادره، والفقر المستشري، والجهل المُتحكّم، هو ضريبة الإيمان عندهم، فالدنيا عندهم جنة الكافر والآخرة جنة المؤمن وليس له نصيب من الحياة. أو هكذا يراد لهم أن يفهموا الدين.

وما تشهده الساحة اليوم من تنامي لظاهرة الالحاد، أو الكفر بالاديان، أو على الاقل أهمال الدين وعدم الإلتفات إلى تعاليمه، يعد نتاج للتدين الشكلي الذي اصبح معياراً للدين، فالشواهد التي يمكن أن تسخرها التيارات اللادينية لتحميل الدين مسؤولية التخلف والرجعية في المجتمعات الإسلامية كثيرة، وقد اعتبرت هذه التيارات أن الثقافة الإسلامية المهيمنة على العقل المسلم هي التي ساهمت في تكريس هذه الحالة، فشنت حربها على الإسلام كدين وبشرت بالشيوعية حيناً وبالعلمانية والليبرالية حيناً آخراً، أو غيرها من النظم الاجتماعية والسياسية، وروجت لكل ذلك كبديل للثقافة الإسلامية، والصراع اليوم محتدم بين هذه التيارات وبين المؤسسات الدينية.

فالبحث عن قيمة للإنسان، وفهم الدين ارتكازاً على هذه القيمة هو الكفيل بفضح التدين السلبي في واقع المجتمعات المسلمة، ولا يكون كافياً الاعتماد على أسلوب النقد للتيارات اللادينية والكشف عن ما تقع فيه من تناقضات، إذا لم يستتبع ذلك تقديم حلاً عملياً لما يعانيه واقع التدين من سلبية، فالاعتراف بما في الواقع من سلبيات يشكل حافزاً لإنتاج خطاب يتبنى هموم الإنسان وطموحاته. كما أن النظرة المنصفة لخصوم الأديان تُمكّن من التقييم الموضوعي لهذه الظاهرة.

فقد حرصت التيارات اللادينية على الظهور بمظهر من يريد الحفاظ على إنسانية الإنسان، وكرست كل جهدها في تحميل الإسلام مسؤولية ضياع الإنسان، فبادرت هذه التيارات برفع شعار الحرية، والعلمية، والعقلانية، وكل القيم الحضارية، الأمر الذي يجعل صراع الإسلام معها صراعاً خاسراً إذا لم يعترف بهذه القيم كضرورة أولاً، ومن ثم التأصيل لها دينياً ثانياً، ولا نقصد بالتأصيل مجرد ربطها بالنصوص الدينية وإنما نقصد جعلها في خارطة قيمية متكاملة لا تستقيم إلا بالدين والإيمان بالله. أما التصدي لهذه التيارات بما عليه واقع خطابنا الإسلامي الحالي فمن المحتم أن تكفر به الأجيال الصاعدة التي تنشد العدالة، والحرية، والكرامة، والتنمية، والحقوق، وغيرها من القيم.

وبالمقدار الذي نحمل فيه الوعي الديني المسؤولية في ظهور هذه التيارات اللادينية، نحمل نفس هذه التيارات مسؤولية الانصاف والبحث الموضوعي غير المتحامل على الإسلام، ففي الكثير مما وقفت عليه من كتابات هذا التيار، وجدته

يسعى وبشكل غير موضوعي على التركيز على هذه الصور السلبية، دون الالتفات للنقاط المشرقة التي يحققها الإسلام في واقع الإنسان، فالتنصل عن الإسلام والتخلي عنه حيلة المنهزم الذي يواجه المشكلة بالهروب منها، فاللهث وراء ما انتجته الحضارة الغربية يعبر عن روح منكسرة تحب الوقوف في صف من له مظاهر القوة.

يقول الشيخ حيدر حب الله: "لا يُقرأ الدين من زاوية الحقّ والباطل فقط، بل يُقرأ أيضاً من الزوايا النفسيّة والاجتماعيّة. ولا يُقرأ الدين من زاوية عناصر ضعفه فحَسْب، بل يُقرأ من زواياه كاملة. فما بتنا نجده اليوم في تيّارٍ كبير في الأمّة من التعاطي مع الدين عبر نهج جمع سلبيّاته هو خطأٌ كبير علميّاً، وكذلك التعاطي معه بروح السخرية، مستغلّين وجود بعض الهَفَوات والخرافات والخزعبلات القائمة في الأوساط الدينيّة. إنّنا نجد اليوم مَنْ يجمع كلّ تناقضات الدين التاريخيّة، وكلّ مشاكله ونقاط ضعفه؛ لتحشيدها في سياق صراعٍ علمانيّ إسلاميّ، ليس سوى معركةٍ سياسيّة بامتياز، يُراد القول بأنّها ذات صبغةٍ فكريّة. هي معركةٌ سياسيّة للإطاحة بتيّارات سياسيّة دينيّة لأجل تيّارات أخرى، والدين هو الضحيّة من خلال إبدائه للناس بوجهٍ قبيح، مستخدمين كلّ الوسائل الإعلاميّة المتنوِّعة والمذهلة. ومع الأسف لم يدرك كثيرٌ من المتديِّنين حقيقة الوضع حتّى الآن، فأَوْغَلوا في تكريس الصورة السلبيّة عن الدين، وأوقفوا كلّ عناصر الاجتهاد والتجديد في العقيدة والشريعة، ظنّاً منهم أنّ هذه العناصر هي التي تسقطنا في

فـخّ العلمانيّـة والإلحـاد، دون أن يتنبَّهـوا إلى أنّ إلغـاء منـاهج الاجتهـاد والتجديـد هـي الأخـرى قـد توصـلنا. مـن خـلال الصـراع السـياسيّ القـائم. إلى كسـب التيّـارات العلمانيّـة ذات الطـابع العـدوانيّ عـلى الـدين للمعركـة بامتيـاز!! ألـيس في التيّـارات الدينيّـة المتوحِّشـة اليـوم خـير سـند لنمـوّ التيّـارات العلمانيّـة؟! ألـيس في التـديُّن العـدوانيّ والتـديُّن الإقصـائيّ والتـديُّن الانغلاقـيّ الـذي يظـنّ أنّـه يحمـي الـدين بعدوانيّتـه وإقصـائه وانغلاقـه.. ألـيس فيـه مـادّةً دسـمة لخلـق وعـي شـبابيّ عـارم يقـوم برفـع شـعار: (عـدم الإسـلام هـو الحـلّ)، في مقابـل شـعار: (الإسـلام هـو الحـلّ)؛ لأنـه بات يرى أنّ دخول الدين على خطّ الحياة هو سبب مشاكلنا اليوم؟!!"[1].

فـلا الـذين تمسـكوا بـالواقع وبـرروا لـه، ولا الـذين تنصـلوا عنـه وكفـروا بـه، يقـدمان خيـاراً منصـفاً وموضـوعياً لحـل المشـكلة، فبـذل الجهـد في رصـد عيـوب الواقـع الإسـلامي يقابلـه جهـد آخـر في رصـد عيـوب ومثالـب الحضـارة الحديثـة، وبالتـالي لا الخيـار الإسـلامي الرادكـالي ولا الخيـار العلـماني والليـبرالي يشـكلان تصـوراً واقعيـاً للأزمـة الحضـارية، فـالغرب وبكـل مـا أنـتج مـن ثقافـة لبراليـة، وبكـل مـا أسـس مـن مجتمعـات وأنظمـة علمانيـة، لم يحقـق قيمـة حقيقـة للإنسـان، فالحريـة والعدالـة الاجتماعيـة والعـيش الكـريم يحققـان محيطـاً صـالحاً لحيـاة الإنسـان، لكـنهما لا يقـدما تصـوراً واضـحاً للقيمـة الكـبرى التـي يجـب ان يكـون عليهـا الإنسـان، فـالاهتمام بالجانـب المـادي للإنسـان ضروري ولكـن بشـرط أن لا يكـون عـلى حسـاب الجانـب

---

(١) حيدر حب الله، الدين والالحاد، الموقع الرسمي http://hobbollah.com/articles



الروحي لديه، فكما يشعر الإنسان بحاجة مادية يشعر كذلك بحاجة روحية، والافراط والتفريط في أي واحد منهما قد يحققان مكاسباً في جهة ولكن على حساب خسائر في جهة أخرى. وهكذا يبقى الانسان ضائعاً وفي حاجة ابدية لمن يحقق له توازن الروح والجسد، وهذا لا يتم إلا بإيجاد تصالح بين الخطابين وتقديم تصور تكاملي يراعي كل واحد منهما حاجات الطرف الآخر، ونقطة التلاقي في ظني هي العقل، فدعوة الدين إلى التعقل يفتح الطريق نحو تفاعل منطقي مع متطلبات الحياة، وحاجة الحياة إلى السكينة والانسجام الروحي يفتح الطريق نحو تفاعل وجداني مع الأديان. ولكي تكتمل هذه النظرة التكاملية لابد من النظر إلى الإنسان بوصفه محوراً وقيمة أساسية للأديان.

وبذلك يصبح التدين هو الاطار الذي تتساوى فيه أهمية الإنسان كمادة وروح، فليس التدين حالة من الجذب الوجداني فقط، وإنما ايضاً حالة من الوعي المرتبط بالحياة والمتفاعل معها، فالمتدين حقاً هو الذي يحقق وعياً بوجوده ووعياً بمحيطه، فيحافظ على سمو روحه وسلامة بدنه وصلاح مجتمعه، أما تلك الصورة النمطية للتدين فانها تعكس حجم الإحباط الذي عاشه المسلم، فالفقر، والمرض، والجهل، والكبت، والحرمان وغيرها، جعلت المسلم يبحث عن تدين يبرر له واقعه المحبط، فزهد في كل ما فقده وجعل دينه زهداً في الدنيا لكي ينال الآخرة، ولو تبدل واقع الحال وتوفر له فرصاً افضل للحياة لأوجد لنفسه تديناً يعكس واقع المرحلة، وبالتالي ليست المشكلة في الإسلام وإنما في الإنسان الذي دجنته



الإنظمة الحاكمة، وحرمته من العيش الكريم، ومنعته من التفكير والاجتهاد، وتوارثت الأمة هذا الكبت جيلاً بعد جيل وإلى يومنا هذا، لم ينعم الإنسان المسلم بفرص في الحياة تمكنه من تقييم واقعه وتجربته، فلم تمر برهة من الزمن استراح فيها الإنسان المسلم من غيَّر الزمان وتواتر الاحزان، فكيف يمكنه التفكير في القهر، وكيف يمكنه الابداع في الظلام، فالتدين المتاح هو المعبر عن واقع الحال، واللحظة التي فتحت فيها عيون البعض على الحياة الحديثة في الغرب، كفروا بالإسلام ظناً منهم إن الإسلام هو سبب ما عليه حالهم، في حين أن إسلامهم ليس إلا صورة حقيقية عن حالهم، فالذي يجب أن يدان هو الإنسان وليس الإسلام؛ فالإنسان المتخلف لا يفهم الإسلام إلا بشكل متخلف، والعكس صحيح، ومن هنا فإن إعادة الوعي الديني مشروع لن يكتمل مالم يصاحبه أعادة بناء للواقع الحياتي للإنسان المسلم، وإعادة البناء تلك لا تكون إلا بثقافة حية وناهضة، وهذا يفسر اهمال الخطاب الإسلامي للجانب الحياتي واهتمامه بالجانب الأخروي.



التدين بين هيمنة التراث وضرورات العصر:

لا شك أن الوعي الإسلامي المعاصر لم يتشكل بعيداً عن تأثير التراث، فالتجربة الأولى في الإسلام لم تزل هي المعيار الحاكم على نوعية الفهم وطريقة مقاربة الإسلام، ولم تُتَحْ الفرصة بالشكل الكافي لهذا الجيل، ليكون مساهماً في تكوين وعيه الخاص بالإسلام، ففي عصر تشكل المذاهب الكلامية والفقهية، مارست الامة دورها في خلق فهمها المناسب لوضعها، ولكنها توقفت في مابعد عن القيام بهذا الدور، وأكتفت بما انجز في تلك المرحلة، وكان ذلك ايذاناً بتشكل مرحلة جديدة قائمة على التبعية والتقليد، وما زاد الامر سوءاً هو التعصب المذهبي الذي ضرب باطنابه في الامة الإسلامية، فلم يدع مجالاً لتقييم تلك التجربة ودراستها دراسة نقدية، فتسالم المسلمون على صورة نمطية للدين تم تشكيلها في تلك العصور، واصبحت هي الحاكمة على واقعنا الراهن.

وإذا كانت عملية التدين هي تجسيد عملي للإسلام، فمن الطبيعي ما نراه مجسداً اليوم هو الإسلام الذي تم قياسه وتفصيله في تلك الحقب التاريخية، ومن المؤسف ان الظرف التاريخي الذي تشكلت فيه المدارس الكلامية والفقهية، لم يكن ظرفاً نزيهاً ومحايداً للبحث العلمي الموضوعي، ويظهر ذلك جلياً من خلال الآراء

الحـادة التـي تتبناهـا كـل مدرسـة في حـق المدرسـة الأخـرى، ومراجعـة بسـيطة لكتـب الفـرق والمـذاهب تكشـف لنـا عـن حجـم التبـاين والقطيعـة التـي كانـت بـين المـذاهب، كـل ذلـك يـدل عـلى ان الجـو لم يكـن جـواً علميـاً وموضـوعياً لبحـث الأفكـار بحياديـة، بـل وصـل بهـم الحـال بـأن يسـتعين بعضـهم بالسـلطة السياسـية لفـرض قناعاتـه عـلى مخالفيـه، كاسـتعانة المعتزلـة بالمـأمون والمعتصـم عـلى الحنابلـة، أو اسـتعانة الحنابلـة بالمتوكل على المعتزلة.

والنـاظر للمـدارس الفقهيـة وكيـف تكونـت يجـد تـأثير البيئـة والظـرف السـياسي واضـحاً فيهـا، فهنـاك مدرسـة اهـل الحـديث في المدينـة، ومدرسـة اهـل الـرأي في العـراق، وقـد سـاهمت كـلاً مـن طبيعـة العـراق والمدينـة عـلى نمـط الاسـتنباط والبحـث الفقهـي لكـل مدرسـة؛ بـل قـد غـير الشـافعي مذهبـه الـذي كـان عليـه أيـام العـراق، بمـذهب جديـد عنـدما انتقـل إلى مصـر، فـإذا كـان مجـرد انتقـال مـن بلـد إلى بلـد لـه اسـقاطات واضـحة عـلى طبيعـة الفهـم والاسـتنباط، وبالشـكل الـذي يجعـل الشـافعي يسـتبدل كـل فتـاواه حتـى اصـبح لـه مـذهبان قـديم وجديـد، فلـماذا لا يـؤثر هـذا الانتقال الذي حدث للأمة عبر هذه القرون في طبيعة الفهم والاستنباط عندها؟

ولماذا مازالت الامة تتعبد بما انتجه الشافعي؟

ولـو كتـب للشـافعي نفسـه انتقـال مـن ذاك الزمـان إلى هـذا الزمـان، لاسـتبدل كـلا المذهبين بمذهب ثالث لا علاقة له بما انتجه سابقاً.



فطبيعة الإنسان وطبيعة الزمان يستوجبان فهماً آخر يتناسب وصيرورة الإنسان، فإشكالية التدين إشكالية حقيقية، لا يمكن الخروج منها مالم تخرج الامة من الحياة في الماضي لتعيش في الحاضر.

فما حدث في التاريخ من اختلاف وتناحر بين اتباع المذاهب، خير دليل على عدم قدسية تلك التجربة التاريخية، فالخصومات القائمة على التكفير، والنزاعات الدموية التي راح ضحيتها الآلاف من المسلمين، يجعل الأمة على اقل تقدير لا تثق بكل ما انتج في تلك الفترة على اطلاقه.

"يقول محمد بن موسى الحنفي - قاضي دمشق - المتوفي سنة ٥٠٦هـ: لو كان لي من الأمر شيء لأخذت من الشافعية الجزية. ويقول أبو حامد الطوسي المتوفي سنة ٥٦٧هـ: لو كان لي أمر لوضعت على الحنابلة الجزية. فكثرت الحوادث التي وقعت بين الحنفية والحنابلة، وبين الحنابلة والشافعية. فقام خطباء الحنفية يلعنون الحنابلة والشوافع على المنابر، والحنابل يحرقون مسجداً للشافعية بمرو، وشبت نار الفتنة والعصبية بين الحنفية والشافعية في نيسابور فحُرقت الأسواق والمدارس، وكثُر القتل في الشافعية، ثم يسرف الشافعية في أخذ الثأر منهم وذلك سنة ٥٥٤هـ ومثل ذلك حدث بين الشافعية والحنابلة حتى تضطر السلطة إلى حل النزاع بالقوة وذلك في سنة ٧١٦هـ"[1].

(١) البداية والنهاية ج٤ ص٧٦، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ص ١٩٠.

وكل ذلك لا يمثل إلا صورة مصغرة للأجواء التي تكونت فيها المدارس والمذاهب الإسلامية، وهي بالقطع ليست أجواءً نزيهة وموضوعية بالحد الذي يجعل الامة اليوم تابعه لها. فمعالجة التراث ودراسته بروح علمية موضوعية، يُمكّن المسلم المعاصر من تجديد فهمه للإسلام ومقاربته بالشكل الذي يجعله اكثر فاعلية مع عصره، وإلا فان المعركة خاسرة مع هذه التيارات التي تحمل خصومة مع الإسلام.

فالحالة الثقافية العالمية التي يعيش في احضانها الإنسان المسلم، تُفرض عليه نمطاً من الحياة لا يمكن مقاربته بالمفاهيم الإسلامية التراثية، فمفهوم الحكم، والحرية، والعدالة، والحقوق، وغيرها مفاهيم ذات دلالات عصرية لا اثر لها في التراث، والمسلم مطالب بأن يكون مساهماً في بناء هذه الحياة.

يقول محمد عابد الجابري: "ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس مجرد منفعلين"[1].

فكيف يمكن للمسلم المعاصر أن يتحدث عن النظم السياسية الحديثة؟ وهو مشبع بثقافة الخلافة الإسلامية، وادبياتها التاريخية.

---

(١) محمد عابد الجابري التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٩١ ص ١٧.



أو كيف له أن يتحدث عن الحقوق والحريات والسلم العالمي، وهو يتعطش لغزو ديار الكفر وسلب خيراتها وسبي نسائها؟

وما قامت به داعش ليس إلا صورة من صور التدين التاريخي، فقد استوردوا كل شيء من الماضي حتى سحناتهم وأشكالهم وطريقة كلامهم، والشيء الوحيد الذي لم يستوردوه من الماضي هو السيف وحملوا بدل منه أحدث ما انتجه العصر من اسلحة، وقد تنازلوا عن السيف خوفاً وليس وعياً بمتطلبات الزمان.

وهكذا الحال في كل شؤون الحياة العصرية، تبدل كامل في المفاهيم وتحول جذري في الثقافة، وقد يساهم كل ذلك في اتساع الهوة بين المسلم وبين الواقع الذي يعيش فيه، فكل ما زاد الإنسان تديناً كلما انفصل عن واقعه، وكل ما ارتبط بواقعه انفصل عن إسلامه، الامر الذي يجعل المسلم في حيرة من أمره، إما الايمان بالواقع والكفر بالإسلام، وإما الكفر بالواقع والإيمان بالإسلام.

ويبقى الخيار الثالث الأكثر تحدٍ؛ وهو أن نؤمن بالإسلام والواقع معاً، لكن لا بالشكل الذي يحقق جمعاً تبرعياً إلتقاطياً، كالذي يلبس بنطالاً ويحمل عقلاً داعشياً، وإنما لا بد من فهم يجعل الإسلام بكل عقائده واحكامه في عمق الحياة، ويجعل الحياة بكل متغيراتها في عمق الإسلام، في حالة من التفاعل الدائم بين قيم الإسلام ومتغيرات الحياة، فالإسلام الذي يجب أن نؤمن به هو الإسلام الذي يربطنا بالواقع، والواقع الذي يجب أن نؤمن به هو الواقع المحكوم بقيم الإسلام.

بالطبع هناك مظهران للتدين: الأول ثقافي، والثاني سلوكي، وكلا المظهرين قد لا ينسجمان مع ضرورات الحياة الحديثة بصورتها الحالية، وقد كثفت التيارات اللادينية جهدها في الوقوف ضد التدين بكلا مظهريه، وإن كان المظهر السلوكي يمكن أدانته والتنصل عنه، أما المظهر الثقافي هو الذي يجب معالجته وبجدية.

فعلى مستوى الثقافة تعتقد هذه التيارات بأن أي محاولة للبحث عن تشكيل وعي ثقافي أرتكازاً على التراث، هي محاولة للعيش في الماضي والانفصال عن الواقع، وأن التحرك نحو الماضي لا يمثل إلا سيراً عكس عقارب الساعة وسباحة عكس التيار، الأمر الذي لا يؤدي إلى جمود الحياة فحسب، وإنما يعمل على جرها إلى الوراء أيضاً، وبهذا الشكل تقارب هذه التيارات الإسلام من أجل محاصرته واخراجه من المشهد الحياتي.

وقد ظهرت في الساحة محاولات كثيرة وبمقاربات مختلفة، كلها تسعى لتقديم تصور للإسلام يتسم بالأصالة والانفتاح، وما تعنيه الأصالة ليس تحجراً ورجعية؛ وإنما اصالة الدين المنبعث من اصالة القيم، وما يعنيه الانفتاح ليس تبعية وإستسلام؛ وإنما انفتاح ببصيرة العقل المستبصر بالوحي.

فليست الإشكالية الثقافية هي عدم الاعتراف بالصيرورة فحسب، وإن كان عدم الاعتراف بها جمود وتخلف ورجعية، وإنما الإشكالية الأخطر هو الإيمان بالصيرورة دون الإيمان بوجود قيم كبرى ناظمة لها ومتحكمة فيها، فالصيرورة



بدون تلك القيم هي مجرد حركة عبثية، والإنسان الذي تجره المتغيرات دون هدى ولا بصيرة انسان فاشل تصنعه الظروف دون أن يصنعها.

صحيح ليس من البساطة تكوين هذا الوعي والأمة مثقلة بكل هذه الاحباطات، وصحيح ايضاً بأن القفز من سفينة الإسلام قد يكون أسهل الحلول عند البعض؛ لأن الركون للحياة والاستسلام لضغوطها لا يحتاج إلى عناء أو حافز، ومع ذلك فإن خسارة الإنسان لدينه ليس خسارة هوية فحسب، وإنما خسارة الإنسان لكل شيء حتى إنسانيته.

فقيمة الإنسان بالقيم التي تتحلى بها روحه، والكلام عن القيم هو ذاته الكلام عن الروح لا يستقيم أمرهما إلا معاً، ومن هنا لا يمكن قبول أي تصور ثقافي يهمل الروح لصالح البدن، أو يعظم الروح مع اهمال البدن؛ لأنه تصور ناقص لا يعبر عن حقيقة الإنسان، واللادين ثقافة ناقصة اهتمت بالجسد على حساب الروحن ومن لا يؤمن بشيء خارج حدود الحس كيف له ان يؤمن بشيء غير البدن؟.

والروح كحقيقة أصيلة في الإنسان هي التي تعشق الكمال وتسمو إليه، فكمال الروح في العلم، والمعرفة، والحرية، والكرامة، والعزة، والشرف، وكل الفضائل والقيم. أما البدن فكلما يحتاجه هو المأكل، والمشرب، والمسكن، وما يحافظ على وجوده وبقائه وأستمراريته.

وإذا كانت المادة والحياة الدنيا هي التي توفر للبدن ما يحتاجه، وقد وفرت له ذلك حتى عندما كان الإنسان بدائياً لا يمتاز كثيراً عن الحيوان. فمن أين يمكن أن تجد الروح هذه القيم؟

فلو أعتبرنا العلم والقدرة مثلاً، من القيم التي يستمدها الإنسان من المادة، إذاً لتحول علمه جهلاً وقدرته عجزاً؛ لأن المادة جاهلة وعاجزة وفقيرة، وفاقد الشيء لا يعطيه كما قيل.

وإن كان الإنسان مفطوراً بطبعه على حب الكمال والجمال ويعشق القيم والمثال، فإن الفطرة الدالة على ذلك هي ذاتها دالة على الله المالك لهذا الكمال، فالقول أن الإنسان مفطور على حب الكمال مساوي للقول أن الإنسان مفطور على حب الله مصدر ذلك الكمال.

صحيح أن هذه القيم وجدت بوجود الإنسان، ولكن وجودها ناقص وبمقدار لا يؤهل الإنسان، وهذا ما يفسر سعي الإنسان الحسيس لكسب المزيد، فمن أين عرف هذا الإنسان المحبوس بجدران المادة، أن هذه القيم حقائق كاملة ومطلقة؟

ومن الواضح إن الإطلاق صفة لا وجود لها في المادة الناقصة والمحدودة، ومن هنا كان لزاماً على الإنسان أن يتحرر من سجن المادة، ويحلق بروحه بعيداً بحثاً عن الله المطلق في كماله وجماله.

وبـذلك يمكننـا الجـزم بـإن هنـاك إلـه في وجـدان كـل إنسـان يمثـل مطلـق الكـمال والجـمال، ولـو لا ذلـك لمـا تطلـع الإنسـان وتسـامى بروحـه لـذلك الكـمال، والله هـو الـذي تجلى بإسمائه الحسنى في هـذا الوجـود، وكلـما تفكـر الإنسـان وجـد جمالـه وكمالـه ظـاهراً في كـل زاويـة مـن زوايـة وجـوده وحياتـه، فكـل أسـم مـن أسـمائه الحسـنى هـي في الواقع قيمة كمالية للإنسان.

فالـذي يكسـب جسـده عـلى حسـاب روحـه حـتماً ضـاعت منـه إنسـانيته، وبالتـالي الكفر بالأديان كفر بالإنسان.

وفي الخلاصـة لـيس قصـدي معالجـة الـتراث تحـت هـذا العنـوان، كـما لم لـيكن قصـدي أسـتعراض مـا قـام بـه رواد النهضـة الإسـلامية والعربيـة مـن أسـهامات؛ بـل كـل مـا كنـت أرجـوه هـو كشـف هـذا الخطـاب الشـعبوي الـذي يـمارس تضـليل الشـباب، ولـذا كـان مـن الضرـوري التفريـق بـين نقـد الـتراث ونقـد الـدين، فالـدين كفلسـفة ضـاربة بجـذورها في وجـدان كـل إنسـان، لا يمكـن أقتلاعـه بسـبب صـور سـلبية كـان السـبب فيهـا هـو جهـل الإنسـان بحِكمـة الاديـان وغاياتهـا، ومـن هنـا لا يكـون نقـد الـدين إلا نقـداً للقـيم، والفطـرة، والأخـلاق، وبالتـالي نقـداً لإنسـانية الإنسـان في ارقـي صـورها وأعـلى مراتبهـا، أمـا نقـد التـدين في أي محطـة مـن محطـات التـاريخ الإنسـاني لـيس إلا قيمـة حضـارية مطلـوب في ذاتهـا، ولا يمكـن أن تكتمـل الرؤيـة ويسـتمر المسـير إلا مـن خلال المراجعة الدائمة والتصحيح المستمر لهذا التدين.



وهكذا حال الإسلام بعد أن تحول من كونه فلسفة للحياة وللإنسان، إلى فلسفة تمنع الإنسان من التفاعل المطلوب مع الحياة، وكل ذلك حدث بعد أن تجمد وعينا عند صور تاريخية ظناً منا أنها هي الإسلام. والفكرة التي نتمسك بها في قبال التيارات اللادينية هي أن الإسلام الذي نؤمن به هو بناء قيمي أخلاقي وعقلاني وكل الصور التي تتعارض مع هذه المبادي يتحمل مسؤوليتها جهل الإنسان وليس الإسلام.



الدين والتدين .. جدلية الثابت والمتحول:

لكي نفهم الدين في إطار التدين الإنساني، لابد من خلق مقاربة تحقق علاقة مقبولة بين مفهومين بينهما نسبة من التناقض والتضاد.

المفهوم الأول: هو الإطلاق، الذي يمثله الدين بوصفه مبدأ وحياني مفارق للإنسان.

المفهوم الثاني: هو النسبية، التي يمثلها الإنسان.

وكل واحد من المفهومين ينتمي إلى حقيقة مغايرة للأخر، فالأول يمثل الله المطلق والمتعالي، والثاني يمثل الإنسان المتسم بالمخلوقية والمحدودية.

ومن الواضح أن التدين حالة إنسانية بإمتياز، سوى كان في مرحلة فهم الدين وإدراكه، أو في مرحلة إندماجه في النظام الاجتماعي الإنساني، وفي هذه الحالة إما أن نطابق بين الدين والتدين فلا يكون حينها الدين مفارقاً ومتعالياً، بل يحدث له أنقلاب وتطور عكسي- ينقله من الإلهي إلى الإنساني ومن المطلق إلى النسبي. وإما أن نرسم حداً فاصلاً بين الدين والتدين وحينها سوف نحافظ على إطلاقه، ولكن

سنصـــتدم بإشـــكالية التنـــافر بـــين النســـبي والمطلـــق، والإلهـــي والإنســـاني، والنهـــائي واللانهائي، وهكذا تبقى إشكالية التناقض والتضاد بين مفهوم الدين والتدين.

يشـــكل هـــذا التنـــاقض بـــين المفهـــومين مـــدخلاً للتشـــكيك في أصـــل إمكانيـــة أن يكـــون هنـاك ديناً إلاهياً، وقـد يـتم تعزيـز هـذا التبـاين بالتأكيـد عـلى نسـبية الإنسـان، التـي تمنعـه مـن التواصـل مـع حقيقـة أخـرى متعـإلى ة ومطلقـة، وبالتـالي يـتم إنكـار الأديـان، لا مـن بـاب كونهـا معدومـة وغـير موجـود بالفعـل، وإنـما مـن بـاب كونهـا فاقـدة للواقعيـة التـي تسـمح لهـا بالحضـور في الشـأن الإنسـاني، وهكـذا يـتم قطـع الطريـق أمـام أي حضـور للغيـب في عـالم الشـهود، ويصـبح الإنسـان هـو إلـه نفسـيه ويتصرـف في الحيـاة بحسـب واقعيته كانسان له مطلق الحرية.

هـــذا التصـــور الغـــارق في الماديـــة والـــرافض لكـــل حقيقـــة غيبيـــة، لا يقطـــع الصـــلة التشـــريعية بـين الله والإنسـان فحسـب، وإنـما يقطـع حتـى الصـلة التكوينيـة القائمـة بـين الخـالق والمخلـوق، وبالتـالي لا بـد أن يـؤمن بأنـه موجـود بـدون موجـد ومخلـوق بـدون خـالق، وهـذا لـيس كفـراً بـالله وإنـما كفـر بالعقـل الـذي أراد أن يبنـي حياتـه عليـه بعيـداً عـن الإلـه، ففـي الوقـت الـذي يحـاول أن يجعـل سـلطة العقـل هـي العليـا، نجـده يرتـد على هذه السلطة نفسها عندما يؤسس لوجود مخلوق بدون خالق.

فـــدواعي التفكـــير المنطقـــي تـــدل عـــلى أن محدوديـــة الإنســـان وحاجتـــه شـــاهد عـــلى مخلوقيتـه، ومـن يحـاول تقـديم تصـور لوجـود الإنسـان خـارج عـن إطـار الخـالق، لابـد لـه في خاتمـة المطـاف الوقـوف عـلى أعتـاب الغيـب ليسـلم بجهلـه. حتـى الماديـة التطوريـة

التـي تحـاول أن تـربط الحيـاة بسلسـلة مـن التطـورات التـي حـدثت عـلى الخليـة الواحـدة، لابـد لهـا أن تـؤمن بـأن هـذه الخليـة قـدمت مـن الغيـب الـذي تجهلـه، وبالتـالي لـيس الإيـمان وحـده هـو مـن يـؤمن بالغيـب وإنـما حتـى الإلحـاد يـؤمن بـذلك، والفـرق بينهما هـو أن الإيـمان موقـف إيجـابي مـن الغيـب والإلحـاد موقـف سـلبي منـه. والإنسـان الـذي جـاء إلى الوجـود مـن الغيـب، وسـوف يمضـي حـتماً إلى الغيـب، لا بـد ان تكـون لـه صـلة وثيقـة بـذلك الغيـب، الأمـر الـذي يعنـي أن وجـود الإنسـان وإن كـان وجـوداً حسـياً ومـادياً إلا أنـه وجـوداً حـاضراً في الغيـب دائـماً وأبـداً، والإنسـان الـذي يلفـه الغيـب مـن كـل جانـب ويحـيط بـه مـن كـل صـوب، لا يمكـن عزلـه عنـه أو التشكيك في شعوره به.

فلـو كـان الإنسـان بـدون بدايـة وليسـت لـه نهائيـة، حينهـا لا يمكـن افـتراض سـلطة خارجـة عـن حـدود الإنسـان؛ لأنـه حينهـا يكـون مالكـاً لنفسـه مهيمنـاً عـلى ذاتـه، والتفكير الإلحادي يدافع عن هذه النتيجة بدون أن يحرز مقدماتها المناسبة.

ومـا يهمنـا هنـا إيجـاد مقاربـة تحقـق هـذا التقـارب بـين المطلـق وبـين النسـبي، وبـين الشهود وبين الغيب، وسوف نتناول هذا الامر في محورين

الأول: يهتم بتقـديم تصـور معـرفي يحقـق الصـلة بـين الخـالق والمخلـوق أي بـين المطلـق والنسـبي، وسـوف نكتفـي هنـا بالإشـارة دون التفصـيل الـذي سـيحتاج إلى عمـل منفصل.



والثاني: إيجاد مقاربة بين ثبات الدين ونسبية التدين، الامر الذي يصطلح عليه عادة بالثابت والمتغير، وفيه نحاول أن نوجد الحدود الفصالة بين الدين كحقائق مطلقة وبين التدين كممارسة نسبية في إطار تلك الحقائق المطلقة.

المحور الأول: العلاقة بين المطلق والمحدود.

في ظني إن علم الكلام والفلسفة الإسلاميين قد ساهما في بعض مناحيها بشكل سلبي في تكريس هذا الفصل بين الله والإنسان؛ عندما اوجدوا بناءً نظرياً تصورياً محضاً للإله، وقد ساهمت الفلسفة اليونانية التي وجدت طريقها إلى الوسط الديني في عزل الإله عن خلقه، وللكشف عن ذلك بشي من التفصيل يحتاج إلى بحث منفصل ومتكامل يتناول معرفة الله وتأثير المدارس الشرقية والغربية في هذه المعرفة، إلا أننا سوف نكتفي هنا بذكر بعض النقاط التي تكشف عن المساهمة السلبية لعلم الكلام والفلسفة في إيجاد هذا الفصل بين الخالق والمخلوق.

أ- أن معرفة الله في التصور الكلامي كسبية تقوم على البرهنة والاستدلال العقلي، الامر الذي تكون معه المعرفة نظرية وليست ضرورية، والفرق بين المعرفتين كبير ومؤثر على مجمل فهم العلاقة مع الله، فالمعرفة النظرية: تقوم على افتراض أن لهذا الكون إله، ثم تبحث لإثبات أو نفي هذه الفرضية، وعندها يتساوى حال المثبت والمنفي، ومن حق كل طرف التمسك بأدلته والدفاع عنها.

أما المعرفة الضرورية: فإنها تُخرج الله ووجوده من طور الفرض إلى طور الواقع والتحقق الفعلي، الامر الذي يكشف عن كون المعرفة حالة فطرية ثابتة في وجدان كل إنسان، وهذا ما أكد عليه القرآن عندما لم يفتح الباب أمام إمكانية التشكيك في وجود الله بقوله ﴿**قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ أي ما لا ينبغي ولا يمكن الشك فيه، فلو كانت المعرفة قضية نظرية موقوفة على البرهان لكان لابد من كونها قضية مشكوكة حتى يقوم عليها الدليل، أما القضية الفطرية حاضرة في وجدان كل إنسان، ومن يغفل عنها لا يحتاج إلى اكثر من التنبيه والتذكير، وهذا ماصرح به القرآن بقوله ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾، ولذا أعتمد القرآن أسلوب التذكير والتنبيه بدل أسلوب البرهنة والاستدلال فقال: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ۞ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ**﴾. وعليه فإن المعرفة النظرية التي كثر حولها الجدل بين النقض والإبرام، لا تحقق دافعاً حقيقياً للإنسان لكي يرتبط بالله المتجادل في اثباته ونفيه، إذا لم يكن لها ارتباط بالواقع العملي والحياتي للإنسان.

ب- عندما تكون معرفة الإنسان بالله ضمن إطار النظر والتصور، ستكون علاقة الخالق بالمخلوق في نظر الإنسان أيضاً في حدود الافتراض النظري والتصوري، أي أنها لا ترتقي إلى مستوى العلاقة الحقيقية المتفاعلة مع واقعية الإنسان، وكل ما يمكن أن تثبته هذه المعرفة هو أن الكون معلول،

والله هـو علـة هـذا الكـون، الامـر الـذي لا يمنـع أن يكـون المعلـول مصـمم بالشـكل الـذي لا يمنعـه مـن الصـيرورة والسـير بعيـداً عـن هـذه العلـة، ومـن هنـا نفهـم ظهـور نظريـات الحركـة سـوى كانـت حركـة ميكانيكيـة أو ديالكتيـة أو حتـى جوهريـة، وقـد أسسـت الماركسـية ماديتهـا عـلى الـديالكتيك، وهكـذا مـا الـذي يمنـع مـن تأسـيس ماديـة أخـرى بنـاءاً عـلى أي شـكل مـن أشـكال الحركـة، المهـم كـما أن الـدليل النظـري قـد يقـود إلى الإيـمان بـالله، كـذلك قـد يقـود أيضـاً لعـدم الحاجـة للبحـث عنـه طالمـا الكـون لـه إمكانيـة الصـيرورة الذاتية.

ت- تقـوم المعرفـة النظريـة عـلى مبـدأ قيـاس الغائـب عـلى الشـاهد، فتقيس الله عـلى الإنسـان، وهـي معرفـة قائمـة عـلى التشـبيه والمشـاكلة، فـالله عـالم وقـادر وحـي وسـميع وبصـير.. وهكـذا الإنسـان ايضـاً، وهـذه الصـفات ليسـت مباينـة في حـدود المفهـوم عـن صـفات الله؛ وإلا اصـبح عنـدنا مفهـومين لكـل صـفة وهـو محـال عنـدهم، بالتـالي الاشـتراك معنـوي ولـيس لفظـي بـين صـفات الله وصـفات الإنسـان، ولا تكفـي المباينـة عـلى مستوى المصـداق احـداث مباينـة عـلى مستوى المفهـوم، فتبقـى الصـفة المعلومـة لـدينا بالضرـورة هـي الصـفة عـلى مستوى الإنسـان، أمـا الصـفة عنـد الله ولكونهـا خارجـة عـن الحـس والعيـان لا يمكـن إدراكهـا عـلى مستوى المصداق، وكـل مـا يمكـن إدراكـه هـو الصـفة عـلى مستوى المفهـوم، وهـذا المفهـوم في الحقيقـة والواقـع منتـزع مـن واقـع مفهـوم الصـفة عنـد الإنسـان، وحينهـا سـوف نصـف الله مـن واقـع الصـفة الإنسـانية

وليس من واقع الصفة الإلهية؛ لكونها مجهولة على مستوى المصداق، وبالتالي كل ما نجده كمال في حق الإنسان نصف به الله مع نفي النقص في حقه، فمثلاً لو كان العلم كمالاً للإنسان فيجب حينها أن نصف الله بذلك الكمال ولكن على نحو مطلق، وهكذا الحال في بقية الصفات. والله الذي تكون صفاته مدركة بتوسط الإنسان لا داعي للإيمان به، بل الأولى الإيمان بالإنسان والتركيز عليه، بدل افتراض صورة كاملة لهذه الصفات في جهة ما.

ث- عندما اصطدموا باستحالة ان يكون العدم هو مادة العالم، عملت الفلسفة الإسلامية على إيجاد تصور معرفي للعلاقة التكوينية بين الخالق والمخلوق، فقالت المدرسة الرشدية: بأن مادة العالم وصوره قديمة، والوظيفة التي قام بها الخالق هي التركيب بين الصور والمادة القديمتان.

وتبنى مسرب فلسفي آخر نظرية صدور العالم صدوراً من الله، ولأن الواحد عندهم لا يصدر منه إلا واحد، فلم يكن أمامهم مناص غير تبني نظرية الفيض الافلوطينية، التي تبناها الفارابي ودافع عنها، وتقوم هذه النظرية على أن الله الذي هو علة الخلق قد صدر منه العقل الأول، ومن ثم صدر من العقل الأول، العقل الثاني والفلك الأول، وهكذا يستمر الفيض والصدور إلى أن يصل إلى عشر عقول وتسعة أفلاك تماشياً مع هيئة بطليموس.

وأخيراً توقفت العقلية الفلسفية عند منحى آخر قائم على قدم العالم زماناً وحدوثه ذاتاً، أي لم يكن هناك زمان لم يكن فيه العالم، فمتى كان الله كان معه الخلق، فمع كونه قديم في الزمان إلا أنه حادث أيضاً؛ لأنه يقع في المرتبة الثانية بعد مرتبة العلة، فالمعلول وإن كان لا ينفك عن العلة وجوداً وعدماً، إلا أن ذلك لا يخرجه من كونه معلول ومتأخر رتبة عن العلة، وعلى هذا يجوز لنا القول: أنه حادث بذاته وإن كان قديماً في الزمان، ويأتي ذلك ضمن تصور خاص لوحدة الوجود، قائمة على الوحدة التشكيكية، وهي الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة.

وكل ذلك ليس حلاً للإشكال الذي نتج عن علاقة المطلق بالمحدود والنسبي، بل تعزيزاً وتسليماً به، وقد قادهم هذا التسليم إلى بذل جهد شاق ومضني إلى رفع التناقض بين المطلق والنسبي، إلا أننا نجدهم بعد جهد جهيد حولوا النسبي إلى مطلق أو حولوا المطلق إلى النسبي. أما تحويل النسبي إلى مطلق: فقد كان ذلك بجعلهم الموجود والإنسان جزء من الإله وصادر عنه، ولابد من رجوعه مرة أخرى إليه، في حركة دائرية تسمى بقوس النزول والصعود، تتنزل الحقيقة المطلقة وتنبسط على هياكل الماهيات، ثم ترجع في حركة تصاعدية إلى الوصول إلى الفناء التام فيه. وأما تحول المطلق إلى نسبي ومادي: تماماً كما فعلت الفلسفات المادية عندما رأت أن الله ليس شيء خارج عن طبيعة وعالم المادة، فبادرت إلى الخيار الاسهل والاقرب إلى الحس وهو تحويل المطلق إلى نسبي ومادي.

أما المدارس الكلامية الأقرب إلى النص، فقالت بالخلق والابداع دون أن ترسم لنا تصور معرفي للعلاقة بين الخالق والمخلوق ضمن نظرية الابداع، وقد استعارت في مقارباتها إلى الفلسفة التي جعلت الله قضية نظرية يمكن معرفته بالعقل فوقعت في تشبيه بالخلق من حيث لا تقصد، وهكذا لم يكتمل التصور الديني بعد في رسم هذه العلاقة، الأمر الذي فتح الباب أمام التشكيك في جدوى البحث عن الله من الأساس حتى نقع في حيرة العلاقة بيننا وبينه.

وهكذا ساهم علم الكلام والفلسفة الإسلاميين في خلق تصور مشوه وغير واضح لهذه العلاقة بين المطلق والنسبي أو بين الخالق والمخلوق، لا على مستوى التصور المعرفي فحسب بل حتى على مستوى وجود رسالة ودين من الخالق إلى المخلوق.

وعدم قبولنا بما هو مطروح من تصورات كلامية وفلسفية، لا يجعلنا في حل عن مواجهة الإشكال، وتقديم مقاربات تسهم في خلق هذه العلاقة، من دون أن نحول المطلق إلى مادي ونسبي، أو نحول المادي إلى مطلق.

وهنا نكتفي بالإشارة لما نحاول تقديمه من تصور معرفي لهذه العلاقة بشكل مختصر وبقدر الحاجة، وسوف نركز هذه الإشارات في نقاط كما صنعنا في الفقرة السابقة دون توضيحها والبرهنة عليها؛ لأن كل همي هو رسم تصور معقول لهذه العلاقة.

أ- معرفة الله حقيقة فطرية موجودة في وجدان كل إنسان، ومن يغفل عنها لا يحتاج إلى اكثر من تذكيره وتنبيهه لكي يلتفت إلى واقع المعرفة المركوزة في وجدانه، وقد يكون التذكير بهذه الحقيقة عبر آيات الآفاق والأنفس، أو عبر التذكير بآيات الكتاب، أو عبر حوادث الحياة التي تعرض على الإنسان فتعمل على تذكيره وكشف الحجب التي كانت تمنعه من معرفة الله كحقيقة ظاهرة ومنكشفة في عمق شعوره.

ب- المعرفة ليست بالكسب والنظر طالما هي امر فطري وجداني، والعقل غير قادر على معرفة الله لو لم تكن المعرفة موجودة سلفاً، ودور العقل حينها هو التصديق والاقرار بعد ان يرى الحقيقة واضحة ومتجلية، وبهذا الشكل نقفل الباب أمام أي معرفة نظرية تصورية قائمة على التشبيه أو التوهم، بل الله هو الذي يعرف نفسه للعباد، فكما فطر الإنسان سميعاً بصيراً .. فطره عارفاً به.

ت- تلك المعرفة خارجة عن حدود الوصف والتصور، وإنما قائمة فقط على إثباته وإخراجه عن الحدين (حد التعطيل، وحد التشبيه)، بالتالي هي معرفة ظاهرة بنفسها، دالة على ذاتها بذاتها، كاشفة عن نفسها بنفسها، تتقدس من أن تكون متصورة أو موصوفه بوصف له علاقة بعالم الخلقه.

ث- الله في تلك المرتبه مع أنه ثابت في وجدان الخلق إلا أن الخلق لا يمكنهم مناجاته والتقرب منه، لأنه غير مسمى باسم وغير موصوف بصفه، فالله هو نفسه، ونفسه هو، غني عن الإسم والصفة.



ج- خلق الله لنا أسماءاً وصفاتاً تكون واسطة بيننا وبينه، وهي التي تحقق الصلة والعلاقة بين النسبي والمطلق، وهذه الأسماء هي فعله وليست ذاته؛ لأن الاسم غير المسمى والصفة غير الموصوف، وما يتعلق به الإنسان هو الصفة ولكن ليست الصفة بالمعنى المفهومي، وإنما الصفة بالمعنى المصداقي أي الصفة في مقام الفعل والتي يقال لها (الأسم)، والفرق بين (الصفة) و(الأسم) هو: أن (الصفة) يقال لها صفة عندما يُنظر لها بما هي هي مثل العلم بما هو علم، بينما (الأسم) هو الصفة المتعلقة بالموصوف مثل العليم، فعندما نقول الله (عليم)، يعني ذلك أن الله يصنع بعلم، وعندما نقول الله قدير يعني فعله القدرة، وهكذا فعله الحكمة والرحمة وكل الإسماء هي فعل الله وليست ذاته. ووقوعها في دائرة الخلق مكنت الإنسان من فهمها ومعرفتها، وبالتالي التعلق بها، لكن لا تعلق عبادة؛ لأن من عبد الأسم فقد كفر وعبد غير الله، ومن عبد الأسم والمعنى فقد اشرك وعبد اثنين، وإنما عبادة المعنى ولكن بإقاع تلك الأسماء.

ح- هذا الأسماء تنعكس في عالم الموجود سنن، وفي عالم التشريع قيم، فكل أسم من أسماء الله هو سنة في الوجود؛ فالكون قائم على سنن العلم والقدرة والحكمة والتدبير والرحمة ووو وإذا رفع أي اسم من هذه الأسماء من واقع الموجود يتحول إلى خراب أو عدم، فلو رفع أسم العلم أو أسم القدرة لتحول الوجود إلى جهل مطلق وعجز تام، وهكذا بقية الأسماء.

وكذلك تنعكس هذه الأسماء قيم في التشريع بحيث تمثل كل قيمة حِكمة للتشريع وفلسفة له، فكل اسم من هذه الأسماء يمثل قيمة يسعى التشريع لتحقيقها، كما تمثل اهداف يسعى إلى تحقيقها الإنسان الراجي للكمال، فأسم العلم يعني قيمة العلم، وأسم الرحمة قيمة الرحمة، واسم الحكيم قيمة الحكمة، وهكذا بقية الأسماء.

وبالتالي أسماء الله الحسنى هي أسمى معاني الكمال والجمال، قال تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ عالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهادَةِ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ ۞ هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۞ هُوَ اللهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنى يُسَبِّحُ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1].

إن المعاني التي نجدها في هذه الآيات وما تكشف عنه من أسماء، لهي حقيقة التكامل التي أرساها الله لبني الإنسان، إنها العلم، القدرة، الرحمة، السلام، الأمن، الهيمنة، العزة، الجبر (التآلف)، الصنع، الجمال، العزة والحكمة، التي لو تجلّت في الإنسان لا بتُعِث مكاناً محموداً.

إلى ست هذه معاني الكمال التي ينشدها الإنسان؟ أوليست هذه هي وسائل التقرب من الله؟.

(١)- سورة الحشر/ ٢٢-٢٤.



فالعالِمُ أقرب إلى ربّه من الجاهل: ﴿إِنَّما يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾[1]، والمؤمن المقتدر خير من الضعيف: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾[2]، والرحمة أُمُّ الفضائل: ﴿رُحَماءُ بَيْنَهُمْ﴾[3]، والسلام أنشودة الخير: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾[4]، والأمن وسيلة التقدم: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ، أُولئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ﴾[5].

والهيمنة عنوان المجد: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الأَرْضِ﴾[6] والعزة جلباب المؤمن: ﴿وَللهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلكِنَّ الْمُنافِقِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[7].

والجبر هدف المؤمنين: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قلوبكم﴾[8].

والصنع الجميل زينة الحياة الدنيا: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ وَتَماثِيلَ وَجِفانٍ كَالْجَوابِ وَقُدُورٍ راسِياتٍ﴾[9].

---

(١) - سورة فاطر/ ٢٨.

(٢) - سورة الأنفال/ ٦٠.

(٣) - سورة الفتح/ ٢٩.

(٤) - سورة البقرة/ ٢٠٨.

(٥) - سورة الأنعام/ ٨٢.

(٦) - سورة لقمان/ ٢٠.

(٧) - سورة المنافقون/ ٨.

(٨) - سورة آل عمران/ ١٠٣.

(٩) - سورة سبأ/ ١٣.



والحكمة فيها الخير الكثير: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾[1]، وكلما تحلّى المؤمن بواحدة من هذه الصفات، اقترب إلى الله درجة[2].

ومن هنا أمر الله تعالى أن ندعوه بأسمائه الحسنى فقال: ﴿وَللهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[3] والدعاء عبر الإسماء ليس ذكراً لفظياً مجرداً، وإنما ذكراً عملياً له واقعية خارجية، فمن سعى إلى محو جهله بالعلم، فقد تقرب إلى الله باسم العلم، ومن عمل على أن يكون مقتدراً في كل شؤن الحياة، فقد تقرب إلى الله باسم القدرة، وهكذا اسم الرحمة والحكمة وكل اسمائه الحسنى.

فعبر هذه الأسماء تتحقق العلاقة بين الخالق والمخلوق، بدون أن يتنزل الخالق إلى عالم المخلوق، أو يصعد الخلق إلى مقام الخالق، وحينها يصبح الدين هو دعوة للتخلق بأخلاق الله، والتحلي بما يتحلى به الله من أسماء حسنى ومعاني شريفة ورفيعه، فالحد الوسط بين الغيب والشهود، وبين المطلق والنسبي هي هذه الأسماء، فمن زاوية هي فعله تعالى الذي ظهر به، وتجلى عبره في الخلق، ومن جهة أخرى هي غيره تعالى، وليست عين ذاته الخارجة عن التصور والاحاطة.

(١) - سورة البقرة/ ٢٦٩.

(٢) - التشريع الإسلامي . محمد تقي المدرسي،

(٣) - سورة الأعراف/ ١٨٠.

أما من جهة الإنسان وإن كان مخلوقاً إلا أن الله أودع فيه مقداراً من هذه الأسماء، فبأسم السمع صار الإنسان سميعاً، وباسم البصر صار بصيراً، وباسم القدرة صار قادراً، وباسم العلم صار عالماً، وباسم الحياة صار حياً، وبإسم الرحمة صار رحيماً، وبإسم الحكمة صار حكيماً.. ولولا أحساس الإنسان بقيمة الحياة لما تشبث بها ولما طمع إلى حياة ابدية، ولو لا شعوره بقيمة العلم لماسعى في طلبه.. وهكذا. وجدان الإنسان لهذه الأسماء في نفسه وشعوره بها هو الذي يدفعه إلى الخالق الذي جعل له هذه الأسما وسائط لكماله.

وبهذا الشكل نتصور العلاقة في المحور الأول: وهي العلاقة بين الخالق المطلق وبين المخلوق النسبي والمحدود، حيث تصبح أسماء الله هي نقطة البداية لإنطلاق الإنسان المتطلع للكمال، وفي الوقت نفسه هي أسماء الله تجلى عبرها للخلق.

المحور الثاني: ثبات الدين ونسبية التدين.

ويمكننا استعارة عبارات دكتور عبد الجواد ياسين لتقريب الإشكال الذي نلمح إلييه وهو قوله: "فهل يمكن للقانون باعتباره مجموعة القواعد التي تحكم العلاقات الاجتماعية، أي باعتباره يعالج معطيات هي بطبيعة الاجتماع نسبية ومتغيرة، أن يكون جزءاً من الدين في ذاته، وهو في الحد المشترك توحيدياً مطلق وثابت؟ في صيغة أخرى هل يجوز أن يكون الدين قد اسبغ إطلاقيته المؤبدة على ماهو بطبيعته نسبي متغير، بحيث يفرض على القانون (تشريع الفروع الاجتماعية)



أن يكـون واحـداً عـلى المستوى الكـوني، ثابتـاً عـلى مـدى التـاريخ، بغـض النظـر عـن حقيقة التعدد والتطور في بنيات الواقع الاجتماعي؟"[1].

وقـد حـاول دكتـور عبـد الجـواد ياسـين أن يشـرح ملابسـات هـذا الإشـكال، بالإشـارة إلى حضـور الاجـتماع في البنيـة الكليـة للـدين، وذلـك لكـون الإنسـان هـو موضـوع الـدين الـذي سـيعبّر المطلـق الـديني عـن ذاتـه مـن خـلال التمثـل في الواقـع الاجتماعـي. وقـد حـاول تأكيـد النسـبية بتاكيـده عـلى الطـابع الـذاتي للمعرفـة، لـيس فقـط في إطـار قـراءة الـنص وإنـما أيضـاً في اطـار التعبـير عنـه، وبـذلك يعتقـد أن الـنص انبصـم بالـذات مـرتين الأولى: عنـد ادراكـه. والثانيـة: عنـد التعبـير عنـه، يقـول: "أن الفهـم النـاجم عـن ملامسـة الـنص ينبصـم ببصـمة الـذات مـرتين، الأولى عنـد إدراكـه (تلقيـه داخـل الـذات) ولـدى التعبـير عنـه (تعديتـه خـارج الـذات) إذ لا يكـون الشـي في ذاتـه بعـد دخولـه إلى الـذات وخروجـه منهـا هـو الشـيء ذاتـه بـل هـو الشيـء مـن منظـور الـذات المدركـة"[2] ويسـتخلص مـن ذلـك تـراكم ثقافـة خارجـة عـن بنيـة الـنص الأصـلية، التـي تتسـع وتـتراكم مـع مـرور الزمـان إلى ان تسـتوعب مسـاحة اكـبر بكثـير مـن بنيـة الـنص الاصـلية، الأمـر الـذي أدى إلى تضـخم التـدين عـلى حسـاب الـدين، يقـول: "هكـذا

(١) عبـد الجـواد ياسـين، الـدين والتـدين : التشـريع والـنص والاجتماع، المركـز الثقـافي العـربي، مؤسسـة مؤمنـون بـلا حـدود، الطبعة الثانية ٢٠١٤، الدار البيضاء المغرب ص ٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٠



أدى التدين إلى تضخيم الدين، بحيث صار ما هو اجتماعي أكبر مما هو مطلق في منطوق البنية الدينية التي تعمم على مكوناتها، تلقائياً صفة القداسة المؤبدة"[1].

ومن هنا يمكننا ان نستنتج ما أراد دكتور عبد الجواد الوصل له، من أجل حل إشكالية إطلاقية الدين ونسبية التدين، وقد توصل إلى أن الدين هو ما يتضمنه النص الصحيح المتضمن لما هو مطلق وثابت، أما ما هو اجتماعي ومتغير فلا يجوز إلحاقه بالدين في ذاته، فيكون الدين في نظره هو الإيمان بالله والأخلاق الكلية أما التشريعات فهي مرتبطة بالتاريخ.

ونحن هنا لا نقصد مناقشة نظريته لأن ذلك يتطلب قراءة في كل كتابه، وإنما هدفنا تصوير الإشكالية بمنظور من حاول أن يساهم في حلها ويقدم مقاربة مقبولة، وهو جهد كبير ومقدر إلا أن مجرد أن يكون الامر نسبي لا يكفي لإخراجه من دائرة الدين، فإذا كانت الاخلاق الكلية تمثل عناوين مطلقة، فغايات التشريعات وأهدافها العليا ايضاً يمكن أن تتسم بالثبات والإطلاق، الأمر الذي يدعونا إلى مقاربة التشريعات مقاربة أخرى، بحيث لا نقلص مساحة الدين إلى حد التلاشي، أو نضخم التدين إلى الحد الذي يصبح فيه الدين كله متحول، كما عليه الحال في القيم الدستورية التي تلاحق وقائع مستحدثة، فهذه القيم حقائق كلية مطلقة، والمتغيرات وإن كانت نسبية ومتحركة إلا أن في لحظة ضبطها بالقيم الكبرى تتحول إلى فعل ديني في ظرف تحققها، فالقول أن هذه المعاملة ربوية هو

(١) المصدر السابق. ص ١٠



قـول دينـي ومـن الـدين حتـى وإن كـان موضـوع تعلـق الحكـم متغـير، فـلا يشـترط في الشيء حتى يكون ديني أن يكون مطلق.

ولكـي يتضـح الأمـر بشـكل اكـبر لابـد مـن التأكيـد بـأن القـيم كـما في الاصـطلاح الحـديث، أو الحِكمـة كـما في الاصـطلاح القـرآني، هـي الأسـاس الـذي تنبنـي عليـه منظومـة الأحكـام الشرعية، فـما مـن حكـم في كتـاب الله إلا مشـفوع بحكمتـه، فهـي بمثابـة الأصـول التـي ترجـع إليهـا التشريعات، في الوقـت الـذي ترجـع فيـه هـذه الحِكـم والقـيم إلى سـنن الله في الخليقـة، التـي تسـتند بـدورها إلى أسـماء الله الحسـنى، فـلا تكـاد تمـر عـلى آيـة قرآنيـة إلا وفيهـا اسـم مبـارك مـن أسـماء الله الحسـنى، تتصـل بـه معـاني الآيـة اتصـال النـور بالمصـباح، والحُكـم بالحِكمـة، والـدليل بالحقيقـة، والحِكمـة بالسـنة، والسـنة بالأسـماء الحسنى، وتتـدرج حِكـم الأحكـام بهـذا النسـق مـن حِكمـة اقـرب إلى التوحيـد، إلى مـا هـو اقـرب إلى الحقـائق الواقعـة، كـل حِكمـة تتفـرع ممـا هـي أسـمى منهـا واقرب إلى أسماء الله الحسنى.

وإذا اكتملـت هـذه الصـورة وإنكشـف لنـا كـون الشـريعة مفصـلة عـلى نظـام مـن القـيم المترابطـة والمتكاملـة في مـا بينهـا، حينهـا يمكننـا الجـزم بـإن الـدين لـيس إلا نظامـاً مـن القيم المترابطة في نظام هرمي يبدأ من الله لكي ينتهي عند الحكم التفصيلي.

ولـو حاولنـا إيجـاد مشـابهة بـين نظـام الكـون ونظـام الـوحي، يمكننـا القـول بـأن الـوحي لـيس إلا صـورة مسـطورة للنظـام في الوجـود، ولا فـرق سـوى أن الـوحي تشـريعي والآخـر تكـويني، فنظـام الكـون يسـير وفـق سـنن وقـوانيين لا يمكنـه أن يحيـد عنهـا،



بينما نظام الوحي هو انعكاس قانوني لتلك السنن الكونية، والمراد منها تمكين الإنسان أختياراً من الإنسجام مع النظام الكوني، ومصدر التشابه والأتحاد بينهما أن كليهما يرجعان إلى أسماء الله الحسنى التي هي فعل الله، فكما أن نظام الكون قائم على العلم مثلاً يجب أن ينبني سلوك الإنسان أيضاً على العلم، وكذلك الحال في بقية الأسماء، فكل اسم ينعكس في واقع الوجود سنة وفي واقع التشريع قيمة يسعى الإنسان لتحقيقها. لو قمنا بمقارنة نظام القيم في الإسلام مع نظام القيم في فلسفة القانون والأخلاق، سوف ينكشف لنا هناك أن كل ما سعت له المدارس البشرية مجتمعة يحققه الإسلام في اكمل وجه واروع صورة.

المقاربة المقترحة هنا لعلاقة المطلق بالنسبي، تقوم على أن القيم الكبرى هي أصول التشريعات التفصيلة، وتستمد هذه القيم إطلاقيتها من أسماء الله الحسنى التي هي أصول العلم وجوامع الكلم وجوهر الحِكمة. وبالتالي تعتبر هذه القيم والأصول الجانب الثابت من الدين، وكل الاحكام التشريعية التفصيلية قائمة من أجل تعزيز هذه القيم الكبرى. أما المتغيرات التي ليس فيها حكماً منصوصاً يتم ضبطها وإرجاعها للحُكمِ عليها من خلال تلك القيم، وهنا يبرز دور العقل الإنساني الذي يقوم بإدراك هذه القيم أولاً، كما يقوم بملاحقة الواقع المتغير ورصده ثانياً، وعند هذه النقطة يبرز الجانب النسبي القائم على ربط الإنسان بين القيمة وبين والواقع المتغير. وبهذا الشكل لا يكون هناك تناقض بين ثبات الدين



ونسبية الحياة الاجتماعية، فليست العلاقة هي تقابل بين الثابت والمتحول وإنما تكامل بجعل المتحول يتحرك على محور الثابت.

وبذلك نخلص إلى أن المنهج الذي نؤكد عليه لتطوير وعينا الديني، يعتمد على التدبر في القرآن بحثاً عن القيم المبثوثة فيه، فهي الكفيلة بخلق انسجام بين ثبات الشريعة وتغير الواقع، فبالقيم الثابتة نضمن للإسلام قدسيته وإطلاقه، وبنفس هذه القيم نمتلك قابلية الانفتاح على الواقع وضبط كل متغيراته، وبذلك نفتح الباب واسعاً أمام العقل الإنساني ليستخدم كل صلاحياته في رصد الواقع والحكم عليه بما يناسب تلك القيم، وحينها يتكامل العقل والنص في رؤية واحدة تؤسس للخطاب الإسلامي في كلِّ مراحله.



التدين بين السلبية والايجابية:

تشن التيارات اللادينية هجوماً شرساً على واقع التدين في المجتمعات الإسلامية، محملة أياه المسؤولية المباشرة لما تعانيه هذه المجتمعات من رجعية وتخلف. وقد تصوروا أن الإسلام حمّل أتباعه صوراً مظلمة عن الحياة، جعلته يفكر في آخرته أكثر مما يفكر في دنياه، فكل ما يشغل الإنسان المسلم هو كيف يحافظ على دينه، دونما ينشغل بما فيه حفظ حياته.

وقد أعتقدت هذه التيارات بأن الإسلام قد مارس غسيلاً للادمغة؛ إلى مستوى جعل المسلم يستبدل عالم الواقع المحسوس، بعالم آخر افتراضي لا وجود له إلا في خياله، فكرس خطاباً معادياً للحياة الدنيا، وحذر منها وذم كل من يهتم بأمرها، حتى اصبح أقبح ما يوصف به الإنسان في المجتمعات الإسلامية هو أن يقال في حقه أنه صاحب دنيا.

وكتعويض للإنسان المسلم عن هذه الحياة؛ قام الدين برسم صورة حالمة عن حياة أخرى عمل على وصفها وتزينها بأفضل العبارات، حتى قيل: "فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر".

وفي ذات الوقت هدد الكافرين بأشد العبارات، ووصفهم بأبشع الكلمات، ووعدهم باقصى أنواع العذاب.

كل ذلك في نظر هذه التيارات ثقافة تدميرية لا يبقى معها أمل أو تطلع نحو أعمار الحياة، فالدين عندهم يحمل ثقافة معاكسة للحياة، سوى كان في وصفه السلبي للدنيا، أو في تعاليمه وأدبياته التي تحذر من الانجرار نحوها، أو في احكامه وتشريعاته التي لا تقدم للإنسان إلا مكاسب أخروية، وقبل مناقشة هذه الفكرة لابد من القيام بتقييم موضوعي لواقع التدين في المجتمعات الإسلامية، وهل فعلاً يساعد على تكريس هذه الرؤية السلبية؟ أم هو مجرد تحامل على الدين لا يمت إلى ارض الواقع بصلة؟

وفي ظني ان التقييم الموْضوعي لواقعنا كمسلمين ضروري القيام به، لأنه سوف يساعد وبشكل جدي على تجاوز هذه الصور السلبية التي تراكمت حتى أصبحت صور مألوفه.

أما الهروب إلى الأمام وإنكار الحقائق ورفع شعارات ليس لها رصيد من الواقع لا يفيد نفعاً.

وقبل توجيه اللوم للشباب الإسلامي الذي ترك الدين وارتمى في أحضان ثقافات شرقية أو غربية، لا بد من نقد الذات، وتصحيح المسار، وتعديل كل هذه الصور المقلوبة في ثقافتنا الدينية، فلو كان واقع المسلمون يحمل صوراً ناصعة، على

مستوى السلوك والأخلاق، أو على مستوى الكرامة والحريه، أو على مستوى الحقوق والمساواة والعدالة، أو على مستوى التنميه والرفاه والاعمار، لما تركه أحد.

ونحن هنا لا نهتم كثيراً بالتدين على المستوى الشخصي، وإنما نهتم بالتدين كفعل اجتماعي له تأثيراته الإيجابية أو السلبية على مجمل الحياة، والتدين كبنية ثقافية وفكرية لابد أن يكون له حضور سياسي واجتماعي وحضاري، ولكي تكتمل معالم هذه الصورة لابد من النظر إلى الناتج النهائي الذي وصل له المسلمون، ومن ثم البحث عن الأسباب المساهمة في هذا الواقع ومدى تأثير التدين في رسم معالم هذه الصورة.

لا يحتاج الباحث إلى كثير عناء للوقوف على الحالة المتردية التي تعيشها المجتمعات المسلمة اليوم، سوى كان على صعيد النظم السياسية، أو على مستوى الواقع الاقتصادي والتنموي، أو على مستوى البنيات الاجتماعية والترابط العضوي، أو على مستوى الحقوق والعدالة الاجتماعية، أو على مستوى الاهتمام بالعلم والثقافة والتربية الأخلاقية.

قد يحاول البعض تحميل مسؤولية هذا الواقع لعوامل خارجة عن طبيعة التدين الإسلامي؛ فما قام به الاستعمار من تفتيت للمنطقة ونهب خيراتها يعد سبباً مهماً لحال الأمة إلى وم، كما أن الأنظمة العميلة التي لا تهتم بأكثر من تثبيت عروشها تتحمل الجانب الأكبر من تخلف الامة، وبالتالي المؤامرة الخارجية والأنظمة المتعاونة معها هي المسؤولة عن حال المجتمعات الإسلامية.

لا نحاول هنا مصادرة هذه التحليلات والتقليل من تأثيرها، فهناك آلاف الشواهد وعشرات الدراسات التي تؤكد على التأثير السلبي للعوامل الخارجية على المجتمعات الإسلامية، مضافاً إلى بداهة الدور المتآمر الذي تمارسه الأنظمة الحاكمة في المنطقة، إلا أن السبب الأساس والذي فتح الباب للمؤثرات الأخرى هو الثقافة وحالة الوعيِ المتردي في المجتمعات الإسلامية.

وما نقصده بالثقافة: هو كل ما يؤثر في السلوك الإنساني سوى كان على مستوى الفرد أو الجماعة، وبالتالي لا يخلو أي سلوك إنساني من ثقافة تقع مباشرة خلف هذا السلوك، إلا إذا كان سلوكاً غير واعي مثل سلوك المجنون والمخمور أو المكره، اما الإنسان الطبيعي يبني تصرفاته بحسب الوعي الذي يحمله، ومن هنا يمكننا القول بأن كل ثقافة سلبية يقع في قبالها ثقافة إيجابية كما أن كل سلوك إيجابي يقابله سلوك سلبي.

والثقافة بدورها هي الناتج الطبيعي للقيم التي يحملها الإنسان، سوى كانت تلك القيم حضارية أو رجعية، وسوى كانت قيماً دينية أو عرفية، المهم أن قيم الإنسان هي المسؤولة عن الثقافة التي يحملها، أما خلفية هذه القيم فهي الرؤية المعرفية والبناء الفكري الذي ينتمي إليه الإنسان، فمثلاً لو افترضنا رؤية معرفية قائمة على التصور المادي، لابد حينها أن نتوقع أن كل قيمها التي تؤمن بها وتدافع عنها هي قيم مادية، وكذلك سيكون هو الحال في مقارباتها الثقافية للأمور، الأمر الذي ينعكس في النهاية سلوكاً يتحرك في افق المادة فقط.

ومـن هنـا بـات واضـحاً أن الثقافـة هـي المحـرك الحقيقـي للمجتمعـات والشـعوب، ولا يمكـن أن تـنهض حضـارة في التـاريخ الإنسـاني مـالم يكـن خلفهـا بنيـة ثقافيـة ناهضـة، حتـى اوربـا لم تحقـق تلـك النهضـة إلا بعـد أن كرسـت ثقافـة النقـد لكـل موروثهـا الثقـافي، وهـذا مـا تحـاول التيـارات اللادينيـة السـير عـلى خطـاه، عنـدما اعتقـدت ان نقطـة التحـول الكـبرى لواقـع المجتمعـات الإسـلامية تبـدأ بتجـاوز الثقافـة الدينية وبالشكل الذي تجاوزت به أوربا مورثها الديني.

والبنيـة التحتيـة للثقافـة في المجتمعـات الإسـلامية ترجـع بشـكل مبـاشر للـدين الـذي يمثـل الهويـة المجتمعيـة، والسـلوك المتخلـف لهـذه المجتمعـات يكشـف عـن ثقافـة متخلفـة لا محالـه، لوجـود علاقـة وثيقـة بـين السـلوك والثقافـة كـما اشرنـا، والاعـتراف بهذا الترابط يقودنا للكشف عن الخلل الثقافي الذي ساهم التدين في تحقيقه.

وبالتـالي الصـورة العامـة للتـدين الإسـلامي صـورة سـلبية، وتمتـد هـذه الحالـة لتشـمل كـل مفاصـل الـوعي المهمـة؛ كـالوعي السـياسي، والاقتصـادي، والاجتماعـي، وكـذلك الوضع العلمي والثقافي الذي يحمل هموم الحاضر ويستشرف آفاق المستقبل.

ولم تختص هـذه الصـورة السـلبية بالوضـع الـراهن وإنـما تمـدت لتشـمل كـل المراحـل التاريخيـة مـا عـدا بعـض المبـادرات المحـدوده، فمنـذ انتقـال الرسـول إلى الرفيـق الأعـلى وإلى اليـوم لم ينجـز المسـلمون مشرـوعاً حضـارياً يمكـن نسـبته للإسـلام، بـل عاشـوا في صراع وأخـتلاف وحـروب ونزاعـات، والعجيـب أن كـل ذلـك حـدث باسـم الـدين

والدفاع عن الإسلام، بل وقعت هذه الحروب الطاحنة في عهد الصحابة وهم الرعيل الأول والاقرب من بداية التجربة وتشكل المشروع.

حتى الحروب التي قادها المسلمون باسم الفتوحات الإسلامية وأصبحت من مفاخر الأجيال الإسلامية، تمثل صورة سلبية اذا تم مقاربتها بالعقلية المعاصرة، إذ ليس مقبولاً ابداً الاعتداء على المناطق الآمنة والسيطرة على مقدراتها وثرواتها واسترقاق رجالها ونسائها، ولا يمكن إيجاد أي مبرر عقلائي أو أخلاقي لتلك الممارسات، ومن يحاول التبرير بحجة نشر الإسلام، نجده لا يلتزم بالفكرة القائلة بإن الإسلام انتشر بحد السيف، ليرجع مرة أخرى ليقول: ان الفاتحين لم يجبروا احداً على الإسلام ومن اسلم منهم اسلم بالحوار والاقتناع، وهو قول يشتمل على مغالطة واضحة لوجود مساحة فاصلة بين الدعوة التي هي تبشير بالإسلام، وبين الحرب واحتلال أراضي الآخرين، والأمر الأول غير موقوف على الثاني ولا يمثل مقدمة ضرورية له بأي شكل من الأشكال، فالكلام كله حول الغزو واحتلال أراضي الغير والقتل والتشريد والسبي وأخراج الناس من بيوتها الآمنة، فإذا كان الإسلام في دعوته يعتمد الحوار والإقناع فما هو المبرر أن تغزو أراضي الغير؟ فليس من العدل والإنصاف وبعيداً عن مكارم الأخلاق أن تعتدي على قوم أولاً ثم تحاورهم ثانيا.

والإشكالية الكبرى في كل هذا التاريخ: هو ان العقل المتدين اليوم يعتبر ماحدث من أعتداء على الشعوب الآمنة ونهب خيراتها وأسترقاق رجالها وسبي نسائها،

تـراث اصيـل نـابع مـن صـميم الـدين، وأن مـا قـام بـه الرعيـل الأول مـن فتوحـات جابـت شرق الأرض وغربهـا هـو النمـوذج الأمثـل الـذي يطمـح أن يكـون عليـه حـال المسلم الي وم

وهكـذا ظـل هـذا التـاريخ مقدسـاً وبعيـداً عـن النقـد والتشـكيك مـع مـا فيـه مـن تناقضـات وتجـاوزات وأنتهاكـات للحقـوق والحريـات، وقـد يُكفّـر ويُبعّـد عـن دائـرة الإسلام كل من يحاول التشكيك في ما جراء في التاريخ.

ومـن يعتـبر جـواز الاسـترقاق في الإسـلام بالصـورة التـي روتهـا كتـب التـاريخ، ومـازال يـدافع عـن هـذه الفتوحـات بوصـفها الخيـار الأمثـل لنشـر الإسـلام، كيـف يستطيع اليوم أن يقوم بهذا الدور ويعيد تلك الأمجاد؟

هل بغزو الدول الكافرة واسترقاق أهلها وسبي نسائها؟

حقيقـة إنَّ المسـلم المعـاصر يعـيش حالـة مـن الازدواجيـة والانفصـام في المواقـف بـين احترامه للتاريخ وماوقع فيه وبين انتمائه للواقع الذي لا يمكن أن يتقبل ذلك

وهكـذا تشـكلت صـورة سـلبية لواقـع التـدين في مظهـره السـياسي، وتوارثـت الأمـة مفهومـاً سياسـياً قـائماً عـلى شرعنـة الاسـتبداد؛ وأصـلوا لـذلك بعشـرات الاحاديـث التي توجوب السمع والطاعة للحاكم حتى وإن اخذ مالك وجلد ظهرك.

فالأمـة التـي رضـيت بـالخنوع للمسـتبد ولمـده ثـلاث عشـر قرنـاً، كيـف لهـا أن تستوعب فكـرة الديمقراطيـة؟ أو كيـف يمكـن مُطالبتهـا إيجـاد مفهـوم إسـلامي يكـون

بـديلاً ومنافسـاً للأنظمـة العصرـية؟ فإسـتبعاد الأمـة وعزلهـا عـن الشـأن السـياسي، وإيكال الأمر إلى سلطة مستبدة ساعد على تبلد العقل السياسي للأمة.

أمـا عـلى المسـتوى الاجتماعـي وعلاقـة المسـلم مـع غـير المسـلم، فـإن التـدين مـتهم بأحـداث شرخ أجتماعـي في الوسـط الإنسـاني، فتمييـز البشـر عـلى إسـاس العِـرق أو الـدين يمثـل طرحـاً سـلبياً يتنـافى مـع ادبيـات الثقافـة الحديثـة، فالإنسـان بوصـفه إنسـان هـو الـذي مـن حقـه أن يعـيش بحريـة وكرامـه وعدالـة، ويتكفـل القـانون بالحفـاظ عـلى هـذا البنـاء الاجتماعـي بالشـكل الـذي يخضـع فيـه الجميـع إلى نفـس الحقـوق والواجبـات، أمـا ثقافـة التكفـير القائمـة عـلى مـنح الـبعض امتيـازاً واسـقاط حقـوق الـبعض الآخـر، تمثـل تهديـداً للـترابط الإنسـاني القـائم عـلى الحقـوق المشـتركه، وعليـه فقـد سـاهم التـدين عملى ايجـاد قطيعـة بـين المسـلم وغـير المسـلم، وكلـما ازداد المسـلم تديناً كلما ازداد تكفيراً وهجراناً للأخر المخالف.

وقـد أعتمـدت التيـارات اللادينيـة في حربهـا عـلى الـدين بإظهـار مـا يحدثـه التـدين مـن اصـطفافات داخـل المجتمـع الإنسـاني، واستشـهدت عـلى ذلـك بمجموعـة مـن النصـوص التـي فسرـت بالشـكل الـذي يجعـل منهـا لسـاناً تحريضـياً عـلى كـل مـن لم يخـتَر الإسلام له ديناً.

هـذا مضـافاً إلى حالـة الانقسـام المـذهبي داخـل الـدائرة الإسـلامية، والـذي سـاعد بـدوره إلى اشـتعال نـار الصـراع والخـلاف بـين أبنـاء الأمـة الواحـدة، فتمزقـت الأمـة وتشـتت جهودهـا حتـى أصـبحت عبئـاً عـلى الإنسـانية، فالصـراعات الطائفيـة ومـا



اوجدته من حروب ودمار ليست إلا نتاجاً لحضور الأديان في المشهد السياسي والاجتماعي، والشواهد الكاشفة عن حجم هذا التناحر لا تحصى سوى كانت تاريخياً أو من واقعنا المعاصر، ومحاولة سردها في هذا الكتاب قد تخرجه عن المسار الذي رسم له.

مضافاً إلى كل ذلك قد تطرقت هذه التيارات للكثير من التعاليم الإسلامية، وفتحت نقاشاً واسعاً على كل الاحكام الإسلامية التي تشكل في نظرها ثقافة سلبية لا تنسجم وروح العصر، مثل حقوق المراءة والطفل في الإسلام، وثقافة الكراهية، وغيرها من العناوين التي يجب طرحها ونقاشها بشكل مستقل.

وخلاصة ما أرادت هذه التيارات الوصول له: أن الإسلام هو سبب تخلف المجتمعات الإسلامية، والمسؤول عن كل الكوارس التي ضربت ومازالت تضرب عالمنا، فالخيار الأقرب في ظنهم هو: اما الكفر بالإسلام وبكل الأديان من الأساس، كما هو الخيار الإلحادي، وإما ابعاده عن الساحة الاجتماعية والسياسية وجعله حبيس المسجد فقط، كما هو الخيار العلماني.

هناك مناقشات عدة لما يروج له خصوم الأديان، وكتبت كثير من الدراسات والمقالات في رد ما يثار من شبهات، وحاول الكثير أن يرسم صورة معاكسة للصورة المظلمة التي رسمتها تلك التيارات، كما حاول البعض التفكيك بين التدين والدين محملاً المسؤولية للتدين ومبرءاً ساحة الدين.

كـل ذلـك يعـد مجهـوداً جيـداً؛ ولكنـه غـير كـافٍ إذا لم يرافقـه تقـديم معالجـة شـاملة، تمـددت إلى العمـق للكشـف عـن جـذور الـوعي الـديني المشـوه في إذهـان المسـلمين، والعمـل عـلى تحقيـق تصـور معـرفي يتسـم بالعلميـة في متبنياتـه الفكريـة، والعقلانيـة في علاقتـه مـع الحيـاة، والموضـوعية في مقاربتـه للمتغـيرات، والحضـارية في مشرـوعه التكاملي للإنسان.

فـالخطوة الأولى تقتضي ـ اسـقاط الشـرعية عـن تلـك الصـورة النمطيـة عـن الـدين والتـدين، ومـن ثـم محاولـة الكشـف عـن التصـور المعـرفي الـذي يسـتقيم مـع العلـم والعقـل و يحقـق التفاعـل الإيجـابي مـع الحيـاة، حيـث لا يمكـن أن نتصـور أن هنالـك دينـاً جـاء مـن اجـل الإنسـان بوصـفه كائنـاً عـاقلاً ثـم يـأمره بمخالفـة العقـل، فالـدين الذي لا يُعطى فيه العقل حيزاً محورياً لا يكون الإنسان هو المقصود باتباعه.

فإمـا أن نفهـم الـدين في الإطـار الـذي يعـزز نقـاط القـوة عنـد الإنسـان، فيـأمره بالعقـل والعلـم، ويشـجعه عـلى تطـوير القـدرات، ويـأمره بالانفتـاح عـلى الحيـاة ببصـيرة واعيـة، وإمـا أن نفهمـه حمـلاً ثقـيلاً يجعـل سـيرنا متعثـراً في الحيـاة، وحينهـا يجـب أن لا نلـوم مـن يتخلى عنه ويبحث عن غيره.

ولـذا مـا يهمنـي لـيس الـدفاع عـن التـدين الشـكلي والفهـم السـلفي للـدين، ولا أحـاول أن أقـوم بتـزيين مـا هـو قبـيح كـما تفعـل أم العـروس التـي تخفـي بالمكيـاج عيـوب ابنتهـا، بـل سـوف اواجـه هـذا الخطـاب وأسـمي الأشـياء بمسـمياتها، وحينهـا لا أكـون مـرغماً لإختراع التبريرات لما وقع في التراث من مفاهيم مغلوطة توارثتها الأجيال.

ومن هنا لا اجد نفسي مضطراً للدفاع عن الصورة السياسية للمسلمين وأرى أن الكفر بها أولى من الدفاع عنها، والنظام السياسي المنعكس من واقع التجربة التاريخية يتحمل مسؤوليته الإنسان الذي حرف الدين وأنحرف بمسار الرسالة، وكل ما تثيره التيارات اللادينية من إشكالات في هذا الحقل مسلم بها، بل أكثر من ذلك فكل ما وقع في التاريخي السياسي من سقيفة بني ساعدة ومروراً بالحكومات الاموية والعباسية وإلى يومنا هذا لا نجد فيه نظاماً يمكن نسبته للإسلام بأي وجه من الوجوه.

ومن أجل ذلك ندين كل الحركات الإسلامية التي دخلت ميدان السياسية تحت لافتة اعاده الخلافة الراشدة، لأنها حركات جامدة لم تتمكن من ابداع تصورها السياسي النابع من الإسلام أولاً، والمنسجم مع العصر ثانياً، فالعقل السياسي الذي يكون سقفه عمل السلف كيف يمكنه تقديم حلول إبداعية لما يعيشه المسلم المعاصر من تحديات سياسية، فتجربة السلف حتى وإن لم يكن فيها أخطأ وإنحرافات إلا إنها غير صالحة لهذا الزمان؛ لوجود مساحة فاصلة بين الظرف التاريخي لكل من الماضي والحاضر.

وقد يعتقد البعض أن ما نقوم به هو مجرد هروب من مواجهة الحقيقة؛ لأن الفشل السياسي في نظره يرجع بشكل مباشر إلى النصوص الدينية التي وجهت المسلم بالشكل الذي يكون فيه خانعاً للإستبداد، وبالتالي فإن تدين المسلم وإلتزامه ليس إلا صورة أصيلة للدين.

ومن هنا أجد من الضروري أن نفرق بين التدين المرتكز على نصوص دينية ومبررات شرعية، وبين التدين القائم على الذوق الشخصي والمصلحة الظرفية، ونحن معنيين بالوقوف على الأول دون الثاني، فالدين غير مسؤول من تصرفات من ينتمي له طالما كانت غير نابعة من أوامره، فكل الصور السلبية للتدين المتستر بالنصوص والذي يدافع عنه الخطاب التقليدي يجب محاكمته وتقييمه إنسانياً.

وما يهمنا تحت هذه العنوان الأن هو التأكيد على أن الدين بما هو دين لا يمكن أن يعزز الواقع السلبي للأمة، والمعيار الذي نحاكم به تدين المسلم؛ هو البحث عن ما يمكن أن يحققه التدين في واقع الحياة الدنيا قبل الآخرة، وعلى هذا فإن تدين الإنسان الذي يجعل منه إنساناً فاشلاً في الحياة، لا يمكن أن يؤهله ليحيا حياة طيبة في الآخرة.

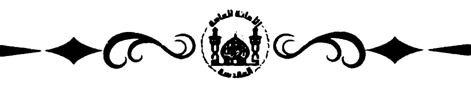
وحتى نرسم هذه الصورة المشرقة للدين لابد أن نبحث عن البداية التي تقودنا إلى تحقيق ذلك الفهم، وقد أشار إليها الإمام علي عليه السلام بقوله: «أول الدين معرفته» فمعرفة الله هي التي تحقق لنا فهماً حقيقياً للدين، وأي خلط في هذه المعرفة سوف ينعكس سلباً على معرفتنا بمجمل الدين، فالمعرفة النظرية التصورية التي تظل حبيسة الكتب الكلامية هي المسؤولة عن ما وقع من افراغ للدين عن محتواه الأصيل.

فيجب علينا ان نبحث عن الله الذي تجلى عبر اسمائه الحسنى في الحياة، وتجلى مره أخرى في آيات كتابه وأحكام شريعته، وحينها سوف نرى الكون في الكتاب،

ونـرى الكتـاب في الكـون؛ والإنسـان هـو الكـائن الـذي يُحـدث هـذا التلاقـي عنـدما يتحـول الكـون عنـده كتابـاً مقـروءاً، ويتحـول الكتـاب بـين يديـه كونـاً متحركـاً، والعقـل هـو الـذي يقـوم بهـذا الـدور فعنـدما يتـدبر في آيـات الكـون سـوف يجـدها سـنناً وحِكـماً، وعندما يتدبر في آيات الكتاب سوف تتمثل أمام ناظريه كوناً متحركاً.

والتأصـيل لهـذه النظـرة يحتـاج إلى عمـل مسـتقل عـن معرفـة الله، نبحـث فيـه عـن جـذور الانحـراف في الـوعي الـديني، والمـؤثرات التـي جعلـت الـدين صـورة جامـده غـير متفاعلـة مـع طمـوح الإنسـان وتطلعاتـه، وربـط كـل ذلـك بمعرفـة الله ومـا تسرب في هـذا الحقـل مـن أفكـار وثنيـة فلسـفية أو كلاميـة سـاعدت عـلى ابعـاد الـدين عـن الحياة.

والخلاصـة: لا يمكـن أن نفهـم الـدين إلا بوصـفه أمـل الإنسـان لحيـاة أفضـل، وأي فهـم لا يعـزز قيمـة الحيـاة ولا يـدفع الإنسـان نحـو إعـمار الأرض عـلى أسـاس قـيم الحـق والفضـيلة، هـو فهـم لا علاقـة لـه بالإسـلام ولا يمثـل مـا أراده الله مـن كرامـة للإنسـان. أمـا مـا عليـه واقـع المسـلمين مـن رجعيـة وتخلـف لا يمكـن الـدفاع عنـه أو التبريـر لـه، ومـا تقـوم بـه التيـارات اللادينيـة مـن تهـريج حـول هـذه الصـور السـلبية فهـي ليسـت إدانـة للإسـلام بقـدر مـا هـي ادانـة للإنسـان سـوى كـان مـؤمن أو ملحـد لأن الجميع يعيشون في هذا التخلف والانحطاط.



.المسلم بين عقلانية متدينة .. وعقلانية بلا تدين:

مبحث العقل من أكثر البحوث إثارة في عالم الفكر والمعرفة، وأكثرها غموضاً رغم وضوحه الفطري عند كل إنسان، فما من نظرية معرفية إلا وتتشكل وفقاً لمنظورها الخاص للعقل، بوصفه الأداة المنتجة للفكر والمعرفة، فالالية المعرفية والبناء المنهجي هو الذي يحدد معالم التصور الفلسفي لأية مدرسة، وبالتالي يصبح التباين الفكري نتاجاً طبيعيّاً للتباين الذي يحققه الاختلاف في المنهج، ولا يمكن خلق رؤية موحدة إلا بإيجاد صيغة مشتركة لآلية المعرفة ومناهج الفكر، ومن ثم تحديد فهم منضبط للعقل كأداة تمثل قاسماً مشتركاً بين جميع البشر، الأمر الذي يوصف عند الكثير بكونه حلماً معرفياً بعيد المنال؛ لأن توحيد البشر ضمن تصور معرفي موحَّد، يُعد محالاً معرفياً في حد ذاته.

وقد تعايش الفكر البشري وتأقلم مع هذا التباين، كحالة ضرورية تحتمها الطبيعة الإنسانية، فكلما تطورت المعرفة، تباعدت مدارسها وتباينت مشاربها، حتى رجعت إلى نقطة البداية ومرحلة الطفولة الفكرية.

ورغم وصول الفلسفة إلى ما بعد الحداثة، إلا أنها شككت في أصل المعرفة، فأسست بذلك المثالية والنسبية التي هزت كل القناعات التقليدية، فرجعت بذلك



إلى عهد السفسطة ونقطة الصفر التي انطلق منها أرسطو، كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً.

مما يعني أن الفكر البشري مبتلىً بأن لا يتفق على رؤية معرفية واحدة، وأن الارتكاز على هذا المنتوج البشري، لتشكيل وعي إسلامي وفهم حقيقي للنص الديني، يمثل بالتالي بداية خاطئة وسبباً مباشراً لفوضى معرفية، تضيع معها معالم الدين الأساسية.

فكما أن كل التوجهات الفلسفية امتازت عن بعضها بوجود إلى ات معرفية مختلفة، فللإسلام أيضاً بناؤه المعرفي الخاص، الذي يعتمد على آلياته الخاصة أيضاً، فالوقوف على ظواهر النصوص، واستبعاد العقل عند بعض التوجهات، لم يكن إلا ردّة فعل في قبال بعض التوجهات، التي أفرطت في الاعتماد على الآليات الفلسفية في المعرفة، وكلا الخيارين لم يكتشفا منهجية القرآن الخاصة في توليد المعرفة.

كما أن المحاولات الحديثة لتقديم خطاب إسلامي متجدد، لم تبحث عن تلك المنهجية الخاصة، وإنما استعارت بشكل قسري، آليات الفلسفة الحديثة من التأويلية إلى البنيوية إلى التفكيكية وغيرها، مما ساهم في خلق أنماط إسلامية جديدة، زادت من حدة التباين الموجود.

وما يهمني هنا، هو التأكيد على أن العقل هو البداية لأي تأسيس معرفي، حيث لا يمكن تشكيل وعي حقيقي، يعبر عن مشروع الإسلام ودوره الحضاري إذا استُبعد العقل، أو لم يوضع في إطاره الطبيعي الذي يكون فيه منتجاً، وبالتالي لا يمكن التأسيس على ما هو موجود من خطاب إسلامي معاصر.

ومن الواضح إن المسلم المعاصر لم يساهم في إنتاج تصوره الخاص بالإسلام، فمعظم فهمه عباره عن موروث تاريخي تم أنتاجه بعيداً عن شروط الواقع الراهن، ومن هنا ليس من السهل مقاربة الإسلام إلى وم بعيداً عن عمقه التاريخي الذي تشكل فيه.

وفي ظني أن المسافة التي تفصل بين المسلم اليوم وبين متطلبات الحاضر، والتي ساعدت في تحجيم تفاعله مع ضرورات العصر، ترجع بشكل أساسي إلى الرؤية الثقافية التي وقعت رهينة للتاريخ، فالتفكير الذي لا يكون إلا بالرجوع الدائم إلى الوراء، أو الذي يحاكم الواقع بمعايير الماضي، سيكون عقبة أمام حركة الإنسان وصيرورته.

فالمسلم ومع بداية تشكل وعيه الديني، يجد نفسه أمام مجتمع يقوم بتلقينه مجموعة من الإيمانيات والاعتقادات، كما يتم تطبيعه بنظام تشريعي وأخلاقي، من غير أن يكون له الحق في مراجعته أو إعادة فهمه، بل عليه قبوله كمنجز جاهز لا يخضع للحوار والنقاش. ولا يقتصر هذا الامر على السلوك العفوي للمجتمع، وإنما حتى النظام التعليمي في المؤسسات الدينية يعتمد في غالب الأمر على التلقين



والحفظ، وبهذا الشكل حافظ كل مجتمع على خصوصياته المذهبية وليست الإسلامية؛ وذلك لغياب الهوية المشتركة والتصورات الإسلامية الواحدة، حيث اصبح الاهتمام المذهبي هو المهيمن على المشهد الإسلامي أكثر من أي شيء آخر، فيولد السني سنياً والشيعي شيعياً وهكذا حال بقية المذاهب، ومن النادر جداً حدوث اختراقات هنا أو هناك للحصانة العالية التي تمارسها المذاهب لأفرادها، وهكذا توارثت الأمة هذه الانقسامات المذهبية التي تعبر عن الإنقسامات التاريخية.

ولا نتجاهل بهذا الوصف المحاولات الاجتهادية المعاصرة التي سعت إلى جعل الإسلام أكثر إنسجاماً وواقعية، إلا إنها جهود محدوده لم تتحول إلى خيار تتبناه كل الأمة؛ بل قد تكون مرفوضة من الإسلام الكلاسيكي الذي يمثل التيار العريض من الأمة، فالوصف الذي نرى أنه أكثر موضوعية وواقعية هو الوصف الذي يعترف بالحضور التاريخي أكثر من حضور الواقع، ولا ينحصر ذلك في ما يتعلق بحجم التراث فحسب، وإنما في ما نجده من نمط تفكيري لا يستطيع مقاربة الواقع إلا بشروط تاريخية.

وهذا الحضور التاريخي كما هو مسؤول عن تلك الإنقسامات والتباينات، فهو مسؤول ايضاً عن التراجع الحضاري لمعظم المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يجعل إيجاد مقاربة للعلاقة بين الحاضر والتراث من أهم المسؤوليات التي تواجه المسلم المعاصر.

والتاريخ وإن كان محطة سابقة تجاوزها قطار الزمن، إلا أن ظلاله لا تنفك تلاحق الإنسان في كل المحطات التي تأتي لاحقاً، ومن هنا كان أهمال التاريخ البشري وأستبعاده يعد خياراً غير مستوعب لحقيقة الإنسان الذي لا يمكن فصله عن ماضيه، وبخاصة في ما يتعلق بالإسلام الذي كانت تجربته الأولى تجربة تاريخية، ومع ذلك فإن الجمود على الماضي وأهمال الواقع الراهن يؤدي إلى ضياع حاضر الإنسان ومستقبله.

فهناك فاصل معرفي بين المسلم إلى وم والمسلم الأول، وهو فاصل تفرضه طبيعة الإنسان، وطبيعة الواقع المتغير، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف في البنية الثقافية بينهما، وإهمال هذه الخصوصيات شبيه بإعدام الواقع الراهن وتجاوز كل مكوناته.

وقد أصبح هذا التراث ماده دسمة للتيارات اللادينية لنقد الإسلام والتأكيد على عدم صلاحيته، فعملت على عزله من الساحة وتجريده عن أي دور حياتي، معتمده في ذلك على نسبية المعارف الإنسانية كضرورة تسالمت عليها الدراسات الإنسانية المعاصره.

وعلى ذلك فإن إعادة فهم الإسلام وتقيمه في إطار العلوم الإنسانية، يجعله فكراً بشرياً بحتاً لا علاقة له بالإسماء، وبالتالي يجري عليه ما يجري على المعارف البشرية من نسبية متحركة لا يمكنها الوقوف عند حقائق ثابتة ومطلقة، الأمر الذي يفرغ الدين عن محتواه ويجرده من أي أمتياز وجودي.

كما أن التسليم للنسبية المطلقة بوصفها فكرة ضرورية، لا تُبقي أيضاً أي إمكانية لإعادة ترتيب التراث وغربلته، فالمعالجة التي تقوم على إنشاء نظام معرفي للفرز، بين (ما هو عقلاني وغير عقلاني) قد توصف هي نفسها بعدم العقلانية ضمن التصور النسبي للمعرفة؛ وذلك لأن المعرفة الإنسانية ليست مخزونة في الماضي حتى يتم البحث عنها هناك، وإنما هي معرفة متحركة بحسب الأفق الزماني للإنسان، وعلى هذا لا يمكن الوصل إلى مفهوم ثابت يسمى إسلاماً يجب الإيمان به، وكل ما يمكن أن يكون متاحاً حينها هو: فكر إنساني بإمتياز أوجده الإنسان وأبدعه ولا علاقة للسماء به، ولذلك هو في حالة من التغير المستمر والتشكل الدائم بحسب الأفق الثقافي لكل مرحلة، أو كما يقول أركون: (نجد ضمن هذا المنظور، أن الإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي – ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية معينة).

ومعالجة التراث بهذا المعنى، لا يتوقف عند حدود التراث بوصفه الفهم الأول للنص، وإنما يتعدى تجربة تفسير النص إلى النص ذاته، حيث يغدو التراث المقصود هو الوحي، سواءً أكان نصاً قرآنياً، أم حديثاً نبوياً، أو كما يقول علي حرب: (نتخطى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه).

وإستسلام النخب الإسلامية أمام مفهوم النسبية؛ شكل تياراً آخر لم يكفر بالدين صراحة ولكنه جرده من أي خصوصية إلهية، وأصبح المسلم اليوم بين خيار الكفر

بالإسـلام والتحلـل منـه، وبـين أهمـال الـدين وتهميشـه، مـع الإيـمان بالعلمانيـة في إطـار الدولة، واللبرالية في إطار الحريات.

ومـن ذلـك يبـدو أن الإنسـان المسـلم بـين ثـلاث خيـارات، الخيـار الأول: هـو أن يتبنـاء تـديناً عقلانيـاً يجمـع بـين الـنص والعقـل، بمعنـى أن يعـيش كمسـلم متـدين ولكـن ضـمن ظـرف الواقـع الـراهن، ولا يكـون في انتمائـه للإسـلام رهـين للتصـور التـاريخي، فيحقـق بـذلك وعيـاً إسـلامياً أصـيلاً يوجـد مـن خلالـه الإنسـجام التـام بـين الـوحي والعقل.

والخيـار الثـاني: أن يكفـر بالإسـلام بوصـفه فكـراً تاريخيـاً لا ينتمـي لهمـوم الإنسـان المعـاصر، وقـد كـان هـذا خيـاراً فعليـاً للكثـير مـن شـباب العـالم الإسـلامي الـذي اختـار لنفسه إتجاهات شرقية أو غربية.

والخيـار الثالـث: هـو الانتصـار للإسـلام التـاريخي ضـمن الرؤيـة السـلفية التـي لا تسـمح بالتواصـل العقـلي مـع متطلبـات الحيـاة العصريـة، ومـن الواضـح ان هـذه الخيـار لـه حضـور واسـع في الوسـط الإسـلامي وتقـف خلفـه مؤسسـات لهـا إمكاناتهـا الضخمة.

ولـذا أرى مـن الضرـوري التأكيـد عـلى أن الخطـاب الإسـلامي المعـاصر، بحوجـة ماسـة لتفعيـل دور العقـل، وجعلـه اكثـر حضـوراً في تشـكيل وعينـا الـراهن بالإسـلام،

وليس العقل ضروري فحسب من أجل الوعي بالمرحلة وعناوينها المصيرية، وإنما أيضاً ضروري في فهم الإسلام ضمن عناوينه الكلية.

وفي المحصلة لا بد أن نعترف بوجود أزمة على مستوى الخطاب الإسلامي بشكل عام، وعلى مستوى الخطاب التجديدي بشكل خاص، وبالتالي لابد من تفكيك الإسلام التاريخي بمنهجية واقعية، وبعقلية منطقية، وبروحية علمية، حتى نتمكن من بناء رؤية إسلامية أكثر أصالة وإنفتاحاً، وكل مانحتاجه في هذه المرحلة، تعزيز ثقة الأُمّة بإمكانية فهم النص، بعيداً عن هيمنة التراث، والبحث عن أليات منهجية جديدة، تستنطق النص بما يتناسب مع المرحلة، الأمر الذي قد يؤدي إلى زعزعة المفاهيم التقليدية التي تكلست في نفسية الأُمّة، حتى أصبحت عقبة حقيقية أمام أي مشروع يسعى للنقد والتأسيس العقلاني.

والتكامل بين الوحي والعقل هو الضمان لتحقيق فهم إسلامي مستوعب لكل قيم الدين وحِكمه، وبالتالي ينضبط العقل بهذه الحِكم، ويسترشد بهذه القيم في ملاحقته للواقع، فبدون الوحي المذكِّر بهذه القيم تغيب الضوابط التي تحدد مسار العقل. وبدون العقل تصبح هذه القيم حالة مثالية ليس لها علاقة بالواقع؛ لأن العقل هو الذي يكتشف الواقع المتغير، وهو نفسه الذي يقوم بإرجاع تلك المتغيرات إلى القيم التي يذكِّر بها الوحي.

هذه التكاملية هي التي تمنح الدين حالة الاستمرار، بحيث يصبح في حالة من التطور الدائم، ومن هنا لا يكون التجديد ضرورة تفرضها الظروف؛ وإنما

ضرورة تفرضها طبيعة الرسالة، ولكن ليس بوصفها طبيعة تاريخية، وإنما بوصفها طبيعة أرتبطت بالعقل في اول لحظة التكون.

وبالتالي التطوير ليس أكثر من الدعوة للعمل بالعقل كما طلب القرآن وأكّد عليه، ومن هنا لا يكون التجديد والمواكبة مفهوماً عارضاً على الإسلام، وإنما هو مفهوم أصيل يفسر عالمية الرسالة وخاتميتها.

صحيح أن هناك أكثر من عقبة تعترض سبيل التطوير، (تقديس الآباء وتراثهم، وتقليد المجتمع الفاسد، والخشية منه، ومن السلطات الطاغية، وأصنام قدست أو أفكار وتشريعات احترمت)، ولذلك لا نجد القرآن أمر بالتطوير فحسب، وإنما عمل على تحطيم كل صنم يقدَّس من دون الله، أيّاً كان اسمه وصورته، وفي الوقت ذاته، يعطي الإنسان عزيمة لا تُفَلُّ لكي يتحدى كل الضغوط.

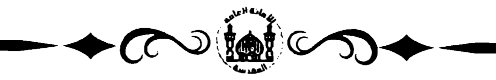


الفصل الثالث

رؤية تحليلية لخطاب الإلحاد الجديد

- مقدمة عن الظاهرة الالحادية
- الخطاب الإلحادي .. أصالة الأديان أم أصالة الإلحاد
- العلم والدين في الخطاب الإلحادي
- الالحاد والخطاب العدائي للإسلام
- الالحاد بين الذاتية والموضوعية العلمية
- أيديولوجية الإلحاد والخطاب التبشيري
- فيلسوف الإلحاد البريطاني وتجربة الرجوع للإيمان
- الأخلاق في خطاب الإلحاد الجديد
- ريتشرد دوكنز ومنشأ الأخلاق





مقدمة عن الظاهرة الالحادية:

تحليل أي ظاهرة لابد ان يبدأ أولاً بتحديد الإطار الذي تنتمي اليه الظاهرة، ومن ثم البحث عن الأدوات التحليلية التي تجعل الباحث اكثر هيمنة على الموضوع الذي تتمظهر به الظاهرة، فاركان البحث العلمي متقومة بثلاثة عناصر ضرورية وهي: الباحث، وموضوع البحث، ومنهج البحث، ومن الواضح أن غموض موضوع البحث أو وضوحه، ينعكس بنفس المستوى من الغموض والوضوح على منهج البحث نفسه. الأمر الذي يجعل من ضرورات البحث العلمي التناسب بين موضوع البحث والمنهج المتبع فيه.

فالحصر، والتمييز، والوصف، خطوات تسبق التصنيف العلمي لأي موضوع يراد بحثه، فحصر الظاهرة في إطار الطبيعة مثلاً يقودنا إلى تصنيفها ضمن حدود علم الطبيعة، ومن ثم يأتي بعد ذلك تمييزها من بين اقسام ذلك العلم، الأمر الذي يجعل عنوان الظاهرة اكثر خصوصية، كأن ندرس مثلاً ظهارة الزلازل أو الأعاصير او غيرها، وبعد ذلك تأتي الخطوة الأكثر تخصصاً وهي وصف الظاهره زمانياً ومكانياً وتحديد الأسئلة المراد الإجابة عنها.

كل ذلك الوضوح في ظواهر الطبيعة يقابله غموض في الظواهر الإنسانية، فتحديد كون الظاهرة فلسفية، أو أجتماعية، أو سياسية، أو ثقافية، أو دينية، أو أدبية، أو غيرها ينتابه الكثير من الغموض، فعدم القدرة على حصر الظاهرة يجعلها تتسع بأتساع العلوم الإنسانية، وبالتالي يستحيل تمييزها وتصنيفها ضمن عنوانها الخاص، مما يجعل الأسئلة المراد معرفتها اكثر تشتتاً وضبابية، فعدم وصفها زمانياً ومكانياً يجعل الظاهرة تتسع ايضاً باتساع التاريخ والزمان. ومن هنا كانت العلوم الإنسانية دوماً عرضة للاختلاف والتباين مما يجعلها أكثر حوجة للضبط المنهجي.

والمتابع للخطاب الإلحادي المعاصر يصعب عليه إيجاد الإطار الذي يموضع فيه هذه الظاهرة، والمصاعب التي تكتنف عمليه التصنيف والتأطير لا ترجع فحسب إلى عدم الدقة في وصف الظاهرة، وإنما إلى التداخل الكبير الذي يحدثه الالحاد بين عناوين متعدده، فمنه ما هو معرفي، ونفسي، واجتماعي، وثقافي، وسياسي. فالوقوف على الالحاد بوصفه رفضاً للإله كمحصلة نهائية لا يعد وصفاً كافياً للظاهرة، إذ تعتمد هذه الظاهرة على مقاربات متعددة بعضها فلسفي والأخر اجتماعي والثالث سياسي وهكذا، مما يجعل الباحث متردداً في إيجاد وصف محدد للظاهرة، هل هي ظاهرة فلسفية بحتة؟ ام هي ظاهرة اجتماعية أم غير ذلك؟

ففي بعض الأوقات التاريخية كانت ظاهرة الالحاد ظاهرة فلسفية بحتة لا تخرج عن دائرة النقاش الفلسفي بين الفلاسفة، وفي أوقات أخرى اصبح الالحاد ظاهرة



ثورية معارضه للسلطة الدينية المتمثلة في الكنيسة، وفي عصر الماركسية اصبح ظاهرة سياسية واجتماعية واقتصادية تؤسس لأنظمة إشتراكية ومن ثم شيوعية، أما الالحاد الجديد وبخاصة في عالمنا العربي والإسلامي - وبحسب ما يثار في وسائل التواصل الاجتماعي - يتدخل وبشكل سلبي في كل شيء اجتماعياً، ودينياً، وسياسياً، وثقافياً، أي بمعنى أنه لا يقدم معالجات فعلية لأزمات الواقع وإنما يمتهن النقد والاعتراض على كل ما هو متاح وموجود، فهو صوت معارض ومتمرد أكثر من كونه ظاهرة ترتكز على رؤية معرفية متكاملة، وبالتالي لا يمتلك هذا التوجه خطاباً خاصاً تم إبداعه وإنتاجه في الساحة العربية، وإنما يعتمد بشكل كبير على الالحاد الغربي في ما أنتجه من كتب ومجلات وبرامج تلفزيونة ووثائقية.

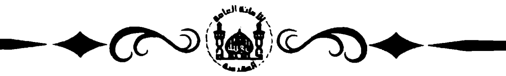
ولفهم الخطاب الالحادي لابد أولاً من النظر إلى الدوافع الذاتية التي تقف خلف الالحاد؛ لأن شكل الخطاب ونوعه يتأثر سلباً وإيجاباً بالبعد النفسي للملحد، وأهمال التحليل النفسي المرتكز على معطيات الخطاب يمنع من فهم بعض الجوانب المهمة من ظاهرة الالحاد، ومع ذلك فإن أهمية هذا البعد لا يقلل من أهمية الوقوف على الدوافع الموضوعية المنطلقه من ظرف الواقع، فدراسه الوضع الاجتماعي بكل تمظهراته يساعد على فهم المسار الذي اختاره الالحاد بوصفه خطاب توجيهي لهذا الواقع، وبذلك يظهر لنا مدى التداخل بين الدوافع الاجتماعية للالحاد والاهداف التي يسعى لتحقيقها داخل هذه المجتمعات، والخطاب الالحادي ليس خطاباً استثنائياً فهو كأي خطاب يتلون بلون الأهداف

التي ينشدها على المستوى الثقافي والسياسي، أو الحضاري بشكل عام. ومضافاً إلى ذلك كله لا بد من الوقوف على الأدوات المعرفية التي يبرر بها خطابه، والأساليب الترويجية التي يسوق بها متبنياته.

وكل واحد من هذه الابعاد قد يقودنا إلى بحث فيه الكثير من التفصيل والشواهد، الأمر الذي قد يحتاج إلى كتاب خاص يتعدى حدود ما نحن بصدده هنا، ولذا سوف ينحصر حديثنا على إشارات نرى إنها مهمة في تحليل هذا الخطاب، كما ستنحصر هذه الأشارات على الخطاب الالحادي في عالمنا العربي والإسلامي بوصفه محل ابتلاء المهتمين بالثقافة الإسلامية، ومع هذا قد يكون من الضروري احياناً الإشارة للألحاد الغربي وبوصفه الأكثر تأثيراً في هذه الظاهرة.

والإشكالية التي نحاول مقاربتها لا تتعدى كثيراً تحليل العلاقة بين هذا الخطاب وبين الإسلام كدين، إلا أنه ليس مجرد عرض تحليلي لا يتعدى حدود الوصف للموضوع، وإنما يتدخل إيجابياً حتى يكون مساهماً في النقد والتقييم لركايز هذا الخطاب، ومن ثم الكشف عن إنعكاساته على الواقع الفكري والثقافي وكيف يمكن مقاومة أثاره السلبية على الثقافة الإسلامية.

فالالحاد في الوطن العربي لم يتحول إلى ظاهرة واضحة في السطح، ولذا من الصعب القول بوجود خطاب إلحادي مكتمل يعبر عن مرحلة تاريخية خاصة بالملحدين العرب، وأعتماد هذا التيار على الخطاب المنجز في الغرب يعبر عن عدم



نضج لهذا التوجه، وكل ما يمكن أن يحصل عليه الباحث هو مساهمات متواضعة وخجولة لم تتجاوز وسائل التواصل الاجتماعي كوسيلة تعبير متاحة للجميع.

وأكثر ما اهتم به هذا الخطاب هو العمل على التشكيك في أهمية الدين، ومحاولة أثبات عدم صلاحيته للإنسان المعاصر، ومن هنا كان أهتمامي على عرض ومناقشة هذه الفكرة.

وما يمكن التأكيد عليه كتوصية في هذا الخصوص، هو العمل على تحصين الشباب بتمليكهم فكراً إسلامياً أكثر نضجاً ووعياً بخطورة المرحلة، والعمل على تفعيل دور المؤسسات العلمية والثقافية التي تعمل على ترميم الخطاب الإسلامي وسد كل الثغرات التي تستقلها التيارات غير الدينية.



الخطاب الإلحادي .. أصالة الأديان أم أصالة الإلحاد:

قبل تحليل ظاهرة الإلحاد الجديد لابد من تقديم وصف تاريخي لهذه الظاهرة، من اجل وضعها في النسق التاريخي الذي وجدت فيه، ومن ثم تحديد علاقة الظاهرة المعاصرة بالعمق التاريخي البعيد للالحاد، وذلك من اجل معرفة كونها ظاهرة خاصة بالظرف التارخي الحاضر، ام هي تطور طبيعي لظاهرة ولدت منذ الازل مع الإنسان.

الالحاد كظاهرة لم يكنْ لها وجود ضمن الوجود التارخي للإنسان، بعكس ما كان عليه حال الأديان التي وجدت بوجود الإنسان، وكل ما يمكن رصده هو بعض المحطات التاريخية التي اشتغل فيها العقل الإنساني بالالحاد، نتيجة ظروف وترت العلاقة بين الإنسان وبين الأديان، ومثال ذلك ما حدث في عصر النهضة الاوربية وبروز الالحاد كخط مقاوم للكنيسة، وكذلك الالحاد الذي بدأ بالتشكل في الوقت الحالي بسبب الانتكاسات التي تعرض لها المشروع الإسلامي المعاصر، وما عدا ذلك فإن الحالة التي كانت مهيمنة على تاريخ الإنسان هي الحضور الفاعل للأديان، والدراسات التاريخية ذاخرة بالشواهد التي تثبت أرتباط الإنسان الدائم بالأديان.



إلا أن هذا الوصف لم يكون مقبولاً عند اصحاب هذه الظاهرة، فعملوا على انتاج خطاب يصور الإلحاد بالشكل الذي يجعله ظاهرة إنسانية اصيلة، تمتد في عمق التاريخ حيثما كان الإنسان موجوداً، ويعتقد بعض منظري الإلحاد بان الدين حالة طارية على الإنسان بعكس الالحاد. كما قال فولتير: "إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت قروناً متطاولة في حياة مادية خالصة، قوامها الحرث، والنحت، والبناء، والحدادة، والنجارة قبل ان تفكر في مسائل الديانات والروحانيات، بل قال: إن فكرة التأليه إنما اخترعها دهاة ماكرون، من الكهنة والقساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء"[1].

ولأثبات هذا المدعى عمد الإلحاد إلى التشكيك في نشوء الأديان، وذلك من باب التشكيك فيما يقع نقيضاً للالحاد وهو الدين، وهي طريقة ماكره تقوم على الايهام بثبوت المدعى بمجرد نفي الفكرة التي تقع في قبال ما يراد اثباته، وإن صحت هذه الطريقه في بعض الأمثلة والنماذج إلا أنها لا تصح دائماً وفي كل الموارد، فالحقائق التي يراد اثباتها تاريخياً تعتمد على الوثائق التاريخية التي تدعم وقوعها، فكون الأديان هي الاصيلة في التاريخ الإنساني أو الالحاد هو الأصيل، يتوقف حسم النزاع فيه على الدراسات التاريخية والانثروبولوجيا المهتمة بهذا الشأن.

ولأن البحوث التاريخية ودراسات الانثروبولوجيا قد جاءت بخلاف ما يهوى الالحاد، سعى إلى التقليل من أهمية ذلك بالشكل الذي ينسجم مع أهدافه، وذلك

(١) – الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ١٩٥٢ ص ٨٠.

بـالقول بـإن الأديـان وجـدت لتسـد الفـراغ الـذي احدثـه جهـل الإنسـان بظـواهر الوجـود، والأديـان وفـق هـذه النظـرة لابـد أن تكـون حالـة طارئـة سريعـاً مـا يـتخلى عنهـا الإنسـان كلـما ازداد علمـه، وهـذا الأسـلوب يعـد حركـة إلتفافيـة عـلى الحقـائق التاريخيـة الدامغـة، فمـع الاعـتراف الضـمني بنتـائج هـذه البحـوث التاريخيـة إلا أنـه سريعـاً مـا ينتقـل إلى بحـث آخـر لا علاقـة لـه بالبحـث التـاريخي وهـو أسـباب نشـوء الأديـان، وكـان مـن الاجـدر لأي خطـاب يمـتهن الموضـوعية أن يعـترف صراحـة بنتـائج البحـوث العلميـة ثـم يبحـث عـن سـاحة أخـرى يعـزز فيهـا انتـاصره، أمـا الخلـط بـين بحثـين منفصـلين وأنتـاجهما في خطـاب واحـد أقـل مـا يقـال فيـه بأنـه خطـاب غـير منصـف، والعجيـب في الامـر أن الخطـاب الالحـادي لم يرتكـز في مـدعاه القائـل: بـأن الجهـل هـو المسؤول عـن نشـوء الأديـان، عـلى بحـث علمـي رصـين، وإنـما مجـرد مـدعى أطلقـه مـن غـير أن يمتلـك أدوات أثباتـه، وفي احسـن حالتـه لا يعـدو عـن كونـه مجـرد فرضـية تقـف عـلى نقيضـها عشرـات الفرضـيات الأخـرى. يقـول عبـد الله بـن سـعيد الشـهري "لأن الإلحـاد حالـة إدراكيـة لم تتمتـع بـأي رسـوخ نـوعي في الـوعي الجمعـي الإنسـاني؛ فهـي حالـة تعـاود الظهـور كزعـانف سـمك القـرش وسـط بحـر الـدين الهـادر. دعونـا نسـتفتي الواقـع، فنسـأل: لـو كنّـا حقًّـا أبنـاء الطبيعـة الخُلّـص، وأحفـاد الكـون الشـرعيين، المنحـدرين مـن صـلبه، هـل كـان سـيفتقر خيـار الإلحـاد إلى مكابـدة أم كـان سـيكون فطـرة؟ وهـل كنّـا سـنجد في طـرد فكـرة الإيـمان أدنـى عنـاء أم كـان سيكون سليقة؟

بالنسبة لتاريخ البشر الحافل، نحن أمام ظاهرة طارئة، فلا الاستعداد الإدراكي العام ولا السجل التاريخي المتطاول لبني الإنسان، ولا حتى المآل الذي يظن الملحد أننا سننتهي إليه، لا شيء من ذلك يشفع للإلحاد بطابعه النضالي المتعالي الذي نشهده اليوم، لقد كان تشارلز دارون حيال مسألة وجود الخالق افضل حالاً وأكثر اتزاناً من كثير من تلامزته المتأخرين، سواءً في معتقده أو لغته أو حتى أبده. ففي الوقت الذي يخشى فيه فرسان الإلحاد الجديد أن تفرط منهم عبارة تمنح الإيمان أدنى مشروعية، يحتاطون لهذا اشد الاحتياط، نجد دارون يعطي درساً في الشفافية فيعلن بكل أريحية:"أما وجود حاكم للكون فهذا مما دانت به جموعٌ من أعظم العقول التي وجدت على الإطلاق"[1].

يقول المؤرخ وكاتب السير والناقد اليوناني الكبير بلوتارك الخيروني (٤٦ – ١٢٠م) الذي كان له أثر في كثير من الفلاسفة والأدباء من بينهم شكسبير: " لقد وُجِدت في التاريخ مدنًا بلا حصون، ومدنًا بلا قصور، ومدنًا بلا مدارسَ، ولكن لم توجد أبدًا مدن بلا معابد"[2] .

ويقر بذلك أيضا الفيلسوف الفرنسي الكبير هنري برجسون، والحاصل على جائزة نوبل للآداب سنة١٩٢٧ في كتابه (أصلا الأخلاق والدين): "لقد وُجدت

(١) - ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله بن سعيد الشهري، مركز نما للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى بيروت ٢٠١٤، ص ١٤.

(٢) - يوسف القرضاوي، وجود الله، مكتبة وهبة، القاهرة، ص ٢٢ .

وتوجد جماعاتٌ إنسانية بدون علومٍ، وفنونٍ، وفلسفاتٍ، ولكنَّه لم توجد قطّ جماعةٌ بغير ديانة"[1] .

يقول أرنست رينان[2] في تاريخ الأديان "إنَّ من الممكن أن يضمحلَّ كلُّ شيء نحبُّه، وأن تبطل حريَّة استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن يَنمحي التديُّن، بل سيبقى حجَّة ناطقة على بطلان المذهب المادِّي، الذي يريد أن يحصر الفكرَ الإنساني في المضايق الدنيئة للحياة الأرضيَّة"[3] .

ولو كانت نتائج الأبحاث التارخية والإنسانية معكوسة بحيث تكون الأديان هي العارضة على تاريخ الإنسان، لكنا قد وجدنا الخطاب الالحادي يؤظفها لخدمة متبنياته وخياراته، ولكن الذي حدث ليس مجرد اهمالها وتهميشها، وإنما العمل على افراغها من محتواها بجعلها انعكاساً للجهل الذي كان يعاني منه الإنسان، وهذا يؤكد مره أخرى افتقاد هذا الخطاب للموضوعية العلمية؛ حيث كان الاجدر به الاعتراف بالحقائق التاريخية ومن ثم البحث عن مبررات أخرى يسوق عن طريقها الالحاد.

---

(١) – الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ١٩٥٢ ص ٨٣ .

(٢) – ١٨٢٣ – ١٨٩٢، مؤرخ وكاتب فرنسي اشتهر بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقدًا تاريخيًا علميًا وإلى التمييز بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس.

(٣) – الدكتور عبد الله دراز، مصدر سابق ص ٨٣.

هـذا لا يعني أن الالحـاد أمـر لا وجـود لـه مطلقـاً في التـاريخ الإنسـاني، وإنـما يعنـي كونـه عـارض يمكـن رصـده في بعـض المحطـات، إلا أنـه لا يرتقـي إلى مسـتوى يكـون هـو الصـبغة العامـة للمجتمعـات الإنسـانية. "فالدراسـات التـي تركّـز عـلى قضـية الإلحـاد كظـاهرة بشريـة أقـلّ بكثـير مـن مثيلتهـا التـي تركّـز عـلى الـدين، بـل إن أسـتاذ علـم الـنفس الأميركـي بـول فيتـز عنـدما أصـدر كتابـه "سـيكولوجية الإلحـاد"؛ أثـار ذلـك عـددا كبـيرا مـن علـماء الـنفس واعتـبروا الكتـاب غـير مقبـول ومـزعج، إذ أن المعتـاد في الوسط الأكاديمي هو دراسة علم نفس الإيمان وليس علم نفس الإلحاد"[1] .

ولا يمكننـا قبـول مـا يسـوقه الالحـاد في مـا يتعلـق بنشـوء الأديـان، وقـد قـدمنا في مـا سبق مـا نـراه تفسـيراً واقعيـاً لهـذه الظـاهرة، وقـد قاربناهـا سـابقاً مـن البعـد الوجـداني للإنسـان، ومـا يجـده مـن إحسـاس وجـودي، ومـا يشـعر بـه مـن إلحـاح داخـلي. فإضــطرار الإنسـان إلى الموجـد مـن جهـة، وحوجتـه إلى الكـمال مـن جهـة أخـرى، وتطلعـه إلى مصـير الحيـاة ومسـتقبلها المجهـول مـن جهـة ثالثـة، يحـتم عليـه التطلـع إلى الغيـب والبحـث خـارج حـدود المـادة، وهـذا النـوع مـن الـوعي المتسـامي عـن المـادة والمترفـع عـن الحـس، يمثـل جانـب الإشراق في الإنسـان، فإهمالـه لعـالم الحـس - في مـا يتعلـق بسـر الوجـود وفلسـفة الخلقـة - والبحـث عـن مـا وراء المـادة لهـو دليـل علـمٍ وتعقلٍ لا دليل جهلٍ وعجزٍ.

---

(١) - عمـرو شريـف، الإلحـاد مشـكلة نفسـية، (القـاهرة:نيو بـوك، ٢٠١٦م)، ص/ ١١٤
http://midan.aljazeera.net/intellect/sociology

ونضيف إلى ذلك بأن ابجديات التفكير العقلي تقود الإنسان وفي أول مراحل تفكيره؛ إلى السؤال عن علل الأشياء وغاياتها، وهو سؤال العقل الأول؛ بل العقل ليس شيئاً آخراً غير هذا السؤال، فكون الإنسان عاقلاً هو معنى آخر لكون الإنسان متسائلاً عن فلسفة الأشياء وغاياتها، والإنسان هو الموجود الوحيد الذي يعي وجوده ووجود ما حوله، والوعي ليس شيئاً اخراً غير، ما، ومن، وإلى . ما هذا؟ ومن أين أتى؟ وإلى أين؟ تمثل ابجديات الفكر البشري. والذي يفترض ضرورة أن تكون الأجوبة حسية، يتغافل عن كون الأسئلة في شقها الاكبر غير حسية، فالسؤال عن العلة لا يقف عند حدود العلة المباشرة وإنما يتجاوزها حتى يصل إلى العلة الأولى، والسؤال عن الغاية لا يقف عند الغاية المحسوسة؛ لأنها لا تشبع طموح الإنسان وتطلعه.

يقول الفيلسوف ريتشارد سوينبرن في مقام توضيح ما يقوم به الدين تكميلاً للعلم: "عندما اتحدث عن الإله، فإنني لا اطرح إلهاً ليسد الثغرات التي لم يجب عنها العلم حتى الآن، فأنا لا انكر قدرة العلم على استكمال التفسير. ولكنني اطرح الوجود الإلهي لأفسر لماذا صار العالم قادراً على التفسير؟"[1].

فحبس العقل في حدود الحس جريمة في حق العقل وفي حق الإنسان، فقيمة العقل في إدراك عمق الحياة لا في معرفة ظاهرها، وقيمة الإنسان بإن يعيش في

---

(١) - خرافة الالحاد مصدر سابق، ص ٧٠.

ذلك العمق لا في ظهار السطح، والغيب ليس شيئاً أخر غير عمق الحقيقة ولب المعنى.

("يقول معجم (لاروس) للقرن العشرين: إن الغريزة الدينية: مشتركة بين كل الاجناس البشرية، حتى اشدها همجية، واقربها إلى الحياة الحيوانية.. وان الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية. ويقول: إن هذه الغريزة الدينية لا تختفي بل لا تضعف ولا تذبل، إلا في فترات الإسراف في الحضارة وعند عدد قليل جداً من الأفراد.

وكتب بارتيلمي سانت هيلير: هذا اللغز العظيم الذي يستحدث عقولنا: ما العالم؟ ما الإنسان؟ من أين جاءا؟ من صنعهما؟ من يدبرهما؟ ما هدفهما؟ كيف بدءا؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة؟ هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بهذا الخلود؟ هذه الأسئلة لا توجد أمة، ولا شعب، ولا مجتمع، إلا وضع لها حلولاً جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة، ثابتة أو متحولة.

ويقول: شاشاوان: مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر... علمياً، وصناعياً، واقتصادياً، واجتماعياً، ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية، وللجهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا، فإن عقلنا في أوقات السكون والهدوء – عظاماً كنا أو متواضعين، خياراً كنا أو أشراراً _ يعود



إلى التأمـل في هـذه المسـائل الازليـة: لمـا وكيـف كـان وجودنـا ووجـود هـذا العـالم؟ وإلى التفكير في العلل الأولى أو الثانية، وفي حقوقنا وواجباتنا؟")[1] .

(١) - الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ١٩٥٢ ص ٨٣ .



العلم والدين في الخطاب الإلحادي:

حاول الخطاب الالحادي تمرير اطروحاته تحت شعار العلمية والعقلانية، مسخفاً الفكر الديني بوصفه التصورات الخرافية الخارجة عن حدود العقل والمنطق، وقد روج لذلك بالشكل الذي حمل فيه الدين تمام المسؤولية عن الواقع المتخلف.

وقد بدأ هذا النفس في الخطاب الالحادي في عصر النهضة الاوربية، عندما تصاعد العداء الديني إلى الدرجة التي صرح فيها فردريك نيتشه بموت الإله، وهو يشير بذلك إلى أن العلم لم يدع مبرراً لوجوده، ثم جاء ماركس ليطلق مقولته الشهيرة: الدين افيون الشعوب.

وأندفع بعض الفلاسفة في إيجاد تصور اجتماعي للإنسان يقوم على الملاحظة والتجربة، أو تصور سياسي واقتصادي يقوم على التفسير المادي للتاريخ والتطور الديالكتيكي للإنسان، وهكذا قامت فلسفات بطرح نفسها بديلاً عن الأديان، لا بوصفها دين جديد وإنما بوصفها الصيغة التي تغني الإنسان في عصر العلم عن الدين، وهو الامر الذي دفع الفيلسوف اوغست كونت، (١٩ يناير ١٧٩٨ - ٥ سبتمبر ١٨٥٧) إلى تأسيس علم الاجتماع الذي يكون معبراً عن المرحلة البشرية، وهي المرحلة الوضعية القائمة على ملاحظة الظواهر وأخضاعها



للتجربــة، حيــث يــرى كونــت أن الفكــر البشــري قــد مــر خــلال تطــوره التــاريخي بحــالات ثــلاث: "المرحلــة اللاهوتيــة التــي تعلــل الأشــياء والظــواهر بكائنــات وقــوى غيبيــة، والمرحلــة الميتافيزيقيــة التــي تعتمــد عــلى الإدراك المجــرد، والمرحلــة الوضــعية التــي يتوقــف فيهــا الفكــر عــن تعليــل الظــواهر بــالرجوع إلى المبــادئ الأولى ويكتفــي باكتشاف قوانين علاقات الأشياء عن طريق الملاحظة والتجربة الحسية"(١).

وقــد وصــلت البشــرية بحســب كونــت إلى مرحلــة العلميــة، بعــد أن تجــاوزت مرحلــة الأديــان ومرحلــة التــأملات الميتافزيقيــة، حيــث تتميــز مرحلــة الــدين واللاهــوت: بالاعتقــاد بوجــود إرادة ســماوية تــتحكم في عــالم الطبيعــة، والإنســان في هــذه المرحلــة يتســم بالبدائيــة والتعلــق بالخرافــات، أمــا المرحلــة الثانيــة وهــي المرحلــة الميتافيزقيــة: وهــي الفــترة التــي بحْــث فيهــا الإنســان عــن أســباب داخــل الطبيعــة، ولكــن لــيس بمعنــى البحــث عــن الســبب الحسي- المبــاشر، وإنــما البحــث عــن الســببية بلغــة القــوى المجــردة، حيــث تحــل الأســباب والقــوى التجريديــة محــل الإرادة الســماوية وتصــبح الطبيعــة هــي القــوى العظمــى غــير المنظــورة. أمــا المرحلــة الأخــيرة في التطــور البشرــي هــي المرحلــة الوضــعية: وهــي المرحلــة التــي تحــل فيهــا القــوانين العلميــة، والوضــعية الطبيعيــة، محــل الارادات اللاهوتيــة، ومحــل التأمــل الميتــافيزيقي المجــرد، وعنــد هــذه النقطــة مــن التطــور يكــون بإمكــان المجتمــع الــتحكم في الأحــداث الإنســانية، ويعتقــد

(١) - ويكيبيديا https://ar.wikipedia.org/wiki



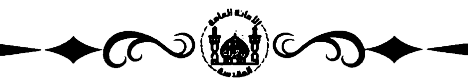
كونت بإن المدنية الأوروبية قد وصلت بالفعل إلى المرحلة الوضعية من التحكم في الظروف الطبيعية وأصبحت على حافة الوضعية فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية.

يقول الدكتور مولود زايد الطيب "فهو يرى أنه من خلال قانون المراحل الثلاثة أن العقل الإنساني أو التفكير الإنساني قد انتقل في إدراكه لكل فرع من فروع المعرفة من الدور الديني (التيولوجي) إلى الدور الميتافيزيقي وأخيرا الدور الوضعي أو العلمي. ويقصد بالدور الديني أن العقل كان يسير على أسلوب الفهم الديني بمعنى أنه يفسر الظواهر بنسبتها إلى قوى غيبية خارجة عن الظاهرة نفسها كالآلهة والأرواح الشيطانية وما إليها، كأن يفسر ظاهرة النمو في النبات بنسبتها إلى الله عز وجل، ويقصد بأسلوب الفهم الميتافيزيقي: أن العقل كان يفسر الظواهر بنسبتها إلى معان مجردة أو قوى ميتافيزقية، كأن يفسر ظاهرة النمو في النبات بنسبتها إلى قوة النبات. ويقصد بأسلوب الفهم العلمي: أن العقل يذهب في تفسيره للظواهر بنسبتها إلى القوانين التي تحكمها والأسباب المباشرة التي تؤثر فيها، كأن يفسر ظاهرة النمو بنسبتها إلى العوامل الطبيعية والكيميائية والقوانين المؤلفة لهذه الظاهرة"[1].

وبعيداً عن الإساهمات الني قدمتها الفلسفة الوضعية وبخاصة في ما يخص علم الاجتماع، إلا أن العلمية التجريبية، والوضعية الطبيعية، لا تقع في نفس الخط الذي تسير فيه الضرورة الدينية، فالبحث عن القوانين الطبيعية وربط الظواهر

---

(١) - موقع الدكتور مولود زايد الطيب https://ejtema3e.com/the-pioneers-of-social-thought



بأسبابها المباشرة لا يغني الإنسان عن الارتباط بالغيب والبحث عن المطلق، فتفاعل الإنسان مع عالم المادة وتسخيرها ضمن شروطها الطبيعية يعد خطوة ضرورية للتكامل المادي للإنسان، أما تكامله الروحي وعروجه إلى المعاني السامية والقيم الكلية لا يكون إلا بانفتاحه على الغيب، فلا التجربة المادية تحقق للإنسان ما يصبو له روحياً، ولا الغيب والتأمل في المطلق يحقق له ما يحتاجه مادياً، وبالتالي ما أفترضه من سير طولي عبر مراحل ثلاثة غير دقيق؛ فالإنسان وبهذه الشخصية المركبة يمكنه السير في أتجاهات مختلفة في الوقت ذاته، فبعض الأمور ينظر لها بعقل تجريبي، والبعض الآخر بعقل تأملي، وبعض الحقائق يتفاعل معها حسياً، والبعض الآخر عاطفياً ووجدانياً، وهكذا الإنسان ليس ذاتاً بسيطة ينظر للأشياء من زاوية واحدة، ومن هنا نفهم ما أحدثه الإنسان من تطور مادي، وفي نفس الوقت نتفهم ما أحدثه من تكامل عرفاني وتأمل الروحي. يقول الدكتور ماكس نوردوه عن الشعور الديني: "هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتمدن كما يجده أعلى الناس تفكيراً وأعظمهم حدساً، وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية، وستتطور بتطورها، وستتجاوب دائماً مع درجة الثقافة العقلية التي تبلغها الجماعة"[1].

ويقول الشيخ عبد الله دراز في معرض حديثة عن نظرية المراحل الثلاثة لكونت: "ولكنها بعد ذلك تعد دعوى غير مسلمة، لا لأنها مجردة عن البرهان فحسب، بل

(١) - الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ١٩٥٢ ص ٨٧ .

لأنها تحرف التاريخ، وتصادم العيان. فنحن مازلنا نسمع ونرى في كل عصر تقديساً للروحانيات، وشغفاً بالمعنويات والمعقولات الكلية، عند فريق من الناس إلى جانب الكلف بالحوداث والحقائق الجزئية، عند فريق آخر. وليس الحد الذي يفصل بين المعسكرين هو جهل احدهما بالتجارب الكونية وخبرة الآخر بها، إذ كثيراً ما نجد من بين الجهلاء جاحدين متعصبين، كما نجد من بين علماء المادة مؤمنين متحمسين، وها نحن أولاء، في القرن العشرين، وفي قلب الحضارة الأوروبية، نرى إلى جانب البحوث المادية المتشعبة، دراسات روحية واسعة، تقوم بها جماعات محترمة من كبار علماء الطب والفلسفة والطبيعة، على منهاج علمي دقيق، وبأسلوب برهاني يعتمد على التحليل والنقد الصارم..."[1].

والإشكالية المهمة التي يمكن أن تواجه الفلسفة الوضعية: هي كيف تُخدع العلوم الإنسانية لمعايير العلوم التجريبية؟ فالمعارف التي تعتمد على المفاهيم الكلية، والعناوين الانتزاعية، والتأملات التحليلية، هي من المعارف التي يكتسبها العقل عندما يحلق في آفاق الحياة الواسعة، بما لها من تاريخ عريق، وحضارات متنوعة، وإجتماع إنساني فاعل ومتفاعل، فحصر العقل وحبسه بين جدران المختبر جريمة في حق العقل والعلم معاً، وفي ظني ان التفكير الطفولي الذي كان يطمح في جعل العلوم الإنسانية شبيهة بالعلوم التجريبية من حيث الصرامة العلمية هو المسؤول عن هذا الخلل، وقد بدأ هذا النمط من التفكير الحالم مع عصر النهضة، وبنضوج

(١) - الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ١٩٥٢ ص ٨٥.

العلوم وتقدم المعرفة بأت هذا التفكير مرحلة ساذجة لا يعتد بها أحد، ولذلك أنتهى عصر الفلسفة الوضعية عندما أعلن منظرها الأكبر (سير الفريد آير)[1] "في خمسينات القرن العشرين أن هذه الفلسفة ملأى بالتناقض، بالرغم من أنه قضى السنوات الطوال في معالجة أخطائها. لقد تنبه آير إلى أنه لا يمكننا تطبيق قواعد البحث في العلوم التجريبية التي تعتمد على الحواس (كالكيمياء والفيزياء) على العلوم الإنسانية (كالفلسفة والمنطق والأخلاق). كذلك لا يمكن دراسة المفاهيم الدينية بمقاييس المفاهيم العلمية؛ فلا ينبغي - مثلاً - محاولة فهم مقولة: (إن الله موجود في كل مكان - كلي الوجود-) بمفاهيم المكان في فيزياء نيوتن أو فيزياء أينشتاين. بذلك قام آير بإعلان موت الفلسفة الوضعية المنطقية ودفنها"[2].

ثم بدأت في الغرب مقاربات أكثر واقعية للظاهرة الدينية، وظهرت مناهج جديدة لمعالجة العلوم الإنسانية، ومع أننا نحتفظ ببعض الملاحظات على أخضاع الإسلام والنص القرآني لتلك المناهج القائمة على النسبية، إلا أننا نعترف بأن الغرب بفضل تلك المناهج أصبح اكثر تفهماً للدين كظاهرة ضرورية للإنسان، وبخاصة عندما تراجع المنطق الوضعي الذي كاد أن يهيمن على العقل الغربي، واستقلت العلوم الإنسانية بوضعية معرفية خاصة أمتازت بها عن العلوم التجريبية، فكان له الأثر الكبير في حدوث نوع من التصالح بين الدين والعلم، "وظهر هذا التوجه

---

(١) - ألفرد جول آير (بالإنجليزية: Alfred Jules Ayer) هو فيسلوف بريطاني ولد في ٢٩ أكتوبر ١٩١٠ وتوفي في ٢٧ يونيو ١٩٨٩.

(٢) - دكتور عمرو شريف، خرافة الالحاد، مكتبة الشروق الدولية، مصر الجديدة، ط الأولى ٢٠١٤ ص ٣٠.

إلى الـدين جليـاً في غـلاف مجلـة تـايم عـدد ابريـل ١٩٨٠ فجـأ في مقـال الغـلاف: يقـود بعـض كبـار الفلاسـفة ثـورة فكريـة بيضـاء، لم يكـن يتوقعهـا أحـد منـذ عقـدين مـن الزمان، وتهدف هذه الثورة إلى إعادة الإله إلى عرشه"[1].

ومـع هـذا نحـن نـتفهم الاحـاد في عصـر النهضـة؛ لأن الـدين المهـيمن في تلـك الفـترة كـان عقبـة حقيقيـة أمـام التقـدم العلمـي، أمـا الأن وقـد تنازلـت الكنيسـة عـن هـذا التوجـه ووقفـت موقفـاً إيجابيـاً مـن العلـوم وأحتفظـت لنفسـها بمكانـة لا تجعلهـا تتـدخل في مـا لا يعنيهـا، لا يبقـى هنـاك مـبرراً للاحتفـاظ بـذلك الموقـف المتشـنج اتجـاه الـدين ومـا يقـوم بـه مـن دور إيجـابي يحتاجـه الإنسـان، ولـذلك خفـت حـدة التـوتر بـين العلـم والـدين، واهـتم الفلاسـفة في انتـاج مقاربـات جديـدة تفـتح البـاب للأديـان مـن جديـد، وهـذا مـا لم يلتفـت إليـه الإلحـاد العـربي الـذي مـازال يفكـر بعقليـة عصرـ التنـوير وصراعـه مـع الكنيسـة، فبـدل أن يعمـل عـلى تأسـيس خطابـه الخـاص الـذي يرتكـز عـلى رؤيتـه الخاصـة، كـرس كـل جهـده عـلى محاربـة الإسـلام بحجـة كونـه مخـالف للعلـم، وهـي حجـة تصـلح لأمثـال جـإلى لـو وغـيره مـن العلـماء، أمـا الملحـدين العـرب فلـم يكونوا علماء ولم يمنعهم الإسلام من أن يكونوا علماء.

"فـما أشـدّ وَهْـمَ الـذين ظنّـوا أنّ تجـاوُز "المِتافيزيقـا" قـد أُنجـز في ٱتّجـاه الـتّخلُّص فلسـفيّا وعلميّـا مـن فكـرة الله. إذْ أنّ العلـوم المُعـاصرة لم تَعُـدْ قـادرةً عـلى تفـادِي فرضـيّة الله التـي يَـزداد إلحاحُهـا عـلى كـل المسـتويات إلى الحـدّ الـذي لم يعـد غريبـا الجمـع بـين

(١) - المصدر السابق ص ٣٠.



مفهـومي "العلـم" و"الله" لـيس فقـط في عنـاوين المكتوبـات (مثـل الكتـاب الـذّائع الصِّـيت: «الله والعلـم» لـ"جـون غيتـون" والأخـوين "غريتشـكا")، بـل أيضـا في أثنـاء أعـمالٍ تتنـاوَل فلسـفة العُلـوم المُعـاصرة كـما نجـده، مـثلا، في الفصـل الثـامن «الله يَرجـع بقُوّة» من كتاب «هل لوُجودنا معنى؟» لصاحبه "جُون ستون"[1].

وفي كتابـه نصـيحة لعـالم مبتـدء يحـدد السـير بيـتر مـداور - الحـائز عـلى جـائزة نوبـل - قاعـدة ذهبيـة لهـذا العـالم، فيقـول: " لا شيء يفقـد الثقـة في العـالم قـدر تصـريحه بـأن العلـم يعلـم أو سـيعلم قريبـاً الإجابـة عـن كـل الأسـئلة التـي تسـتحق أن تسـأل، وإن الأسـئلة التـي لا توجـد لهـا إجابـة علميـة لا تسـتحق أن تسـأل وتعتـبر علـم كـذب، ولا يسـألها إلا الحمقـى، ولا يحـاول الإجابـة عنهـا إلا السـذج، ويضـيف: لا شـك أن للعلـم حـدوداً لا يستطيع تجاوزهـا، فـالعلم لا يسـتطيع الإجابـة عـن الأسـئلة البديهيـة التـي يطحرهـا علينـا أطفالنـا: كيـف بـدأ هـذا الوجـود؟ كيـف جئنـا هنـا؟ مـا الغـرض مـن حياتنـا؟ وغيرهـا كثـير، إن هـذه الأسـئلة لـيس لهـا إجابـة إلا عنـد الفلاسـفة ورجـال الدين"[2] .

(١) - ظلامية الخطاب الالحادي، عبد الجليل الكور، https://www.maghress.com/hespress/67305 .

(٢) - عمر شريف، خرافة الالحاد، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط ٢٠١٤. ص ٦٠



الالحاد والخطاب العدائي للإسلام:

وإذا تفهمنا هذا الخطاب في تلك المرحلة التاريخية كما قلنا، وتفهمنا ايضاً الدور السلبي الذي مثله الدين الكنسي من رجعية متحجرة، لا يمكن أن نتفهم إصرار الخطاب الالحادي المعاصر على تعميم ذلك الخطاب ليشمل الدين بما هو دين وفي كل زمان ومكان.

فالالحاد في الوسط العربي والإسلامي لم يكن صاحب خطاب علمي تأسيسي همه المساهمة في بناء واقع أفضل، بل هو خطاب إلتقاطي يعتاش على منجزات الغرب، حتى حربه على الإسلام كانت بمبررات تنتمي إلى بيئة غير البيئة الإسلامية، فبدل أن يقدم مقاربات موضوعية تعالج إشكالات الواقع الإسلامي وبرؤية تقترب من الهموم الطبيعية للمسلم؛ حصر كل المشكلة في الدين وعمل على ضربه وتصفيته، وهو موقف غير متبصر لا بالإسلام ولا بواقع أزمات البلاد الإسلامية، ومن هنا يجوز لنا أن نصف هذا الخطاب بكونه خطاباً تابعاً لا ينتمي للمرحلة ولا للبيئة، وبالتالي لا يرجى منه تقديم إي مساهمات حقيقية لنهضة عالمنا العربي والإسلامي، حتى لو تبعه كل المسلمين وتخلوا عن دينهم بالجملة؛

وذلك لعدم وجود رؤية أو مشروع حضاري واضح، والمهمة الوحيده التي كرث جهده لإنجازها هي تصفية الدين ونزعه من نفوس المسلمين.

وإليك بعض النماذج التي تكشف عن الانحدار الكبير في مستوى هذا الخطاب، وأعتذر مقدماً عن نقل مثل هذه الترهات، وكما يقال ناقل الكفر ليس بكفار:

" ثم يقفز لك أحد الأغبياء ويقول لك لماذا كل هذا الكره للإسلام؟

طبعاً إيها المتذاكي انت ودينكم العفن وامثالكم من تقحمون أنفسكم في حياة البشر المسالمين أصوات مكبرات الصوت في مساجدكم العفنة تقتحم حياة الآخرين بغير حق، أقحمتم آنفسكم في كل ماهو جميل في حياة البشر حرمتم الغناء والموسيقى والفنون، حطمتم الآلات الموسيقية وعكرتم مزاج الحفلة والسهرات، تدخلتم في لبسنا وحريتنا منعتم الخمور والبارات، ولازلتم أغبياء حمقى تقولون لماذا تتهجمون على ديننا، ومن ينتقدكم يقطع رأسه أي نوع من العفن أنتم أي نوع من القذارة أنتم؟، أنتم مجرد جراثيم في حياة الناس مجرد بكتيريا ضارة"(١).

وفي ظني أن العقلية الداعشية ليس بالضرورة هي عقلية مؤمنة بالله، وإنما حتى المنكرة لوجوده يمكن أن تكون داعشية تحترف العنف اللفظي والجسدي، ومن هنا نحن نفرق بين ثقافة العنف وبين النفسية العنيفة بطبعها، وخطورة ثقافة

(١) - https://wahame.blogspot.com/2017



العنف في كونها تمنح النفسية المتطرفة تبريراً لممارساتها العنفية، ومع أن هذه الثقافة مدانة عند كل العقلاء إلا أن المشكلة ليست محصورة فيها، وإنما الذي يجب الاهتمام به جدياً هو علاج هذه النفسيات المريضة والمنتشرة بكثرة في واقعنا، وبالتالي إشكاليتنا هي نفسية في المقام الأول قبل أن تكون ثقافية، وصاحب النص السابق كان مسلماً مريضاً نفسياً فأصبح ملحداً وهو على نفس مرضه السابق، وكل خوفي ان يجتمع تيارٌ إلحاديٌ من هؤلاء المرضى ويشكل لنا عملاً عسكرياً ضد الدين والمتدينين، وحينها تكون الكارثة.

وفي مقطع آخر يقول: " نعيق الآذان كل يوم (الله أكبر وأشهد أن لا أله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله) هذا التكرير اليومي جعل من هذه المعلومات الزائفة حقيقة لدى الأجندات والتبعية المجتمعية الإسلامية، والموضوعية هنا تستدعي الشك والتفكير كيف أن لهذا الاله المريض أن يقول عن نفسه أنه أكبر؟ وأكبر من ماذا؟ وإذا كان كبيراً فعلاً فهل يستدعي ذلك منه تبجيل نفسه وكأنه لا يصدق سماع نعيق المساجد تنعق له كل يوم عدة مرات بكلمة (الله وأكبر!)؟"[1].

وكل عجبي كيف جاز لمثل هذا القلم التحدث عن الموضوعية، وكل كلامه ينضح ذاتية متقرحة ونفسية موتورة. وهل يا ترى حتى يصبح المسلمون موضوعيين لا بد أن يرددوا شعاراً تشكيكياً؟ وهل الموضوعية حقاً تستدعي تناول شعيرة الأذان بهذه الطريقة؟

---

(١) - https://wahame.blogspot.com/2017

ونختم بشاهد لكاتب آخر مع أن النماذج لا تحصى، يقول فيه: " لابد لنا ان نلقي نظرة سريعة على حقيقة الأنبياء، وطبيعة الشريعة التي جاءوا بها، وبأختصار شديد نقول: ان الانبياء الذين وقع عليهم اختيار الله لتبليغ رسائله، كانوا رعاة اميين ليسوا بفلاسفة ولا بمفكرين، افنوا جل حياتهم يلهثون وراء النساء وامتلاك العبيد والاماء، امتهنوا السلب والنهب لدعم حياتهم الاقتصادية، وكانوا زير نساء مهوسون بالجنس، لا يكفون عن التفكير بالسلطة، مهوسون بالاساطير والهرطقات، يتزوجون من السبايا ويحللون لأنفسهم الغنائم، وقد وضعوا انفسهم فوق القوانين التي شرعوها هم انفسهم"[1].

هذه الشواهد وغيرها تكشف عن نفسيات موتورة تتعامل مع الدين ورموزه بكراهية وحقد غير مبرر، فاكبر الظن أن دوافع الالحاد العربي هي دوافع نفسية ذاتية لا علاقة لها بالعلمية والعقلية، وقد تكون طبيعة الإنسان العربي وما عاشه من احباط وتخلف هو المسؤول من هذا الاسفاف في الخطاب الالحادي، فكبار الملاحدة الغربيين هم فلاسفة ويمتلكون رؤية وفلسفة خاصة فمن الطبيعي يكون لهم موقف من الأديان، فعلى أي شيء يرتكز الملحد العربي؟ وأي مشروع من مشاريعهم النهضوية تسبب الدين في افشالها؟

يقول أسعد أبو خليل في جريدة الاخبار اللبنانية: "المواقع الإلحاديّة العربيّة تُكرّر من دون سؤال مقولات سام هاريس ورفاقه، ومن دون الأخذ بعين الاعتبار

---

(١) - http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=451065&r=0



للـدوافع الصـهيونيّة الخبيثـة لأمثـال هـاريس الـذي دافـع عـن العـدوان عـلى غـزة والـذي يتعامـل مـع اليهوديّـة والمسـيحيّة بغـير مـا يتعامـل مـع الإسـلام. عنـد هـؤلاء إن المشـكلة الفكريّـة العويصـة تكمـن في الإسـلام فقـط، وعليـه لا يتحـرّر المـرء المُسـلم (والمسـلمة) إلا بـالتحرّر مـن الإسـلام بصـورة تامّـة. وفي تحريـر المُسـلم مـن الإسـلام تتحـرّر البشـريّة بالكامـل عنـد هـؤلاء. والمواقـع العربيّـة الإلحاديّـة تتبنّـى مقـولات وأطروحـات وخطـاب هـاريس وصـحبه مـن دون الفصـل بـين مفهـوم الإلحـاد المعـارض لكـلّ الأديـان مـن دون اسـتثناء، والتعصّـب الـديني الـذي يفاضـل بـين الأديـان. أكـاد أقـول إن حركـة الإلحـاد الغربيّـة (شـبه) المُنظّمـة باتـت سـتاراً غـير واق لإيديولوجيّـة العـداء للإسـلام. وترجمـة هـذا العـداء تظهـر في مواقـع الإلحـاد العربيّـة إذ انها تتعامل مع المسيحيّة واليهوديّة باحترام ومع الإسلام باحتقار"[1].

ففـي الوقـت الـذي لم يـترك فيـه هـذا الخطـاب أي مسـاحة للـدين، بـدأت الفلسـفة الغربيـة في التراجـع عـن تقيمهـا المجحـف للأديـان عامـة، وعملـت عـلى فـتح البـاب أمـام تقـديم مقاربـات تـتفهم مـن خلالهـا ضرورة الـدين في المجتمعـات الإنسـانية، ونحـن هنـا لا نسـتجدي الاعـتراف بالـدين مـن هـذا الخطـاب المتطـرف، وإنـما نشـير إلى أن الالحـاد - الـذي يقـدم نفسـه حـلاً - لـيس إلا تكريسـاً لمـا تعانيـه الأمـة مـن أزمـات؛ فالاجحـاف وعـدم الموضـوعية التـي يمارسـها الالحـاد في تقيمـه للإسـلام، تسـاهم

(١) - اسعد أبو خليل جريدة الاخبار http://al-akhbar.com/node/223016



وبشكل مباشر في تعزيز التعصب وضياع العقل وتغليب الجهل، ولا شيء غير ذلك ساهم في خلق ما تعانية الامة من أزمات.

وسوّق الخطاب الالحادي مقولة وكاد أن يمررها على الجميع، وهي أن الخيار اللاديني هو خيار منطق العلم والعقل السليم، وفي الوقت نفسه لم نشهد للملاحدة العرب والمسلمين أي إنجاز يذكر في ميدان العلم والمعرفة، ومجرد الانحياز لمنجزات العلوم الحديثة خيار متاح أمام الجميع، والذي يحق له الاعتراض على الدين هو العالم الذي يقف الدين حاجزاً أمام إنجازاته العلمية، كما هو حال جاإلى لو وكوبر نيكوس، والإسلام كدين لم يكن هو السبب الذي منع العقل العربي من العلم والتعقل، ولم يؤسس محاكم تفتيش تلاحق العلماء في كل زمان ومكان، بل على العكس من ذلك نجد أن نصوصه تحرض على ذلك، فقد تكررت فقط هذه الكلمة ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ثلاثة عشرة مرة في القرآن الكريم، فالإنسان هو المسؤول عن جهله وتخلفه، والكفر بالدين لا يخرجه أبداً من تحت دائرة الجهل والتخلف، فالمسلم والملحد على الحد السوى في هذا الوصف، والخدعة التي اعتمدها الالحاد لأخراج نفسه من دائرة التخلف والجهل ليست إلا زوبعة لا تغير واقع الحال، فالكفر بالإسلام ومعاداة الدين لا تصير الإنسان عالماً ومتحرراً طالما لم يمنعه الدين من العلم والتحرر، حتى المفاهيم المتخلفة التي نسبت للإسلام ليست إلا نتاج لتخلف الإنسان المسلم نفسه، فما نحتاجه هو



نهضــة علميــة ومعرفيــة تمتــد إلى واقعنــا لتغــيره ولكــن لــيس بــالتمنى والادعــاء وإنــما بالجامعات ومراكز الأبحاث والدراسات.

فالمسـلم الـذي يعـيش عجـزاً وجهـلاً وتخلفـاً عنـدما يصـبح ملحـداً لا يكـون أكثـر مـن ملحـدٍ عـاجزٍ وجاهـلٍ ومتخلـف، فالعلميـة والعقلانيـة هـي اكـبر كذبـة يـروج لهـا الالحــاد في الوســط العــربي والإســلامي، واللحظــة التــي يتحــول فيهــا الالحــاد إلى مشروع نهضة وبناء ويمنعه الإسلام من ذلك عندها سوف نقف جميعنا خلفه.

وعـلى اقـل التقـادير لا وجـد لمـبرر علمـي لهكـذا خطـاب تصـعيدي ضـد الـدين طالمـا هناك إمكانية لتحقيق نهضة علمية بدون أن يكون الدين مانعاً لها.



الالحاد بين الذاتية والموضوعية العلمية:

في كتابه "سيكولوجية الإلحاد"؛ يقول فيتز "بالنظر إلى خبرتي الخاصّة فقد صار من الواضح بالنسبة إلى أن الأسباب التي جعلتني ملحدا ومتشككا عندما كان عمري ١٨ إلى ٣٨ سنة كانت أسبابا سطحية، وغير منطقية، وبلا نزاهة فكرية أو أخلاقية، وأنا مقتنع أن الأسباب نفسها هي الشائعة الآن بين المفكرين"[١].

والمتابع لحركة الالحاد في العالم العربي والإسلامي، والباحث عن أسباب هذه الظاهره يقف على مجموعة من الأسباب التي رصدها المهتمين، وقد أكد اكثرهم على غلبة الجانب النفسي- على الجانب المعرفي، فقد رصد الدكتور هاشم عزمي في مقاله (الإلحاد في العالم العربي) المنشور في موقع البرهان، مجموعة من الإسباب لظاهرة الالحاد ذكر منها سبعة أسباب نفسية، وأضاف اليها أسباب أخرى اجتماعية وسياسية، وقد شفع ذلك ببعض القصص الواقعية لبعض الملحدين العرب. وبأمكان الجميع الوقوف على القصص المختلفة للالحاد في العالم العربي وذلك من خلال متابعتها في وسائل التواصل الاجتماعي، وهي لوحدها خير شاهد على الذاتية المتحكمة في حركة الالحاد العربي، كما هو الغالب كحركة عالمية.

(١) - دوافع الإلحاد، إسماعيل عرفة، موقع الجزيرة، http://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/

ويقـول الباحـث إسـماعيل عرفـة المحـرر في قسـم رواق مـن موقـع الجزيـرة "ويغلـب علـى ظـن الكثـيرين أن ظـاهرة الإلحـاد ترجـع إلى أسـباب علميـة محضـة، لكـن بـالتحقيق يبـدو أن ذلـك مجانـبٌ للصـواب، فعـلى سـبيل المثـال، قامـت الجمعيـة العلميـة "سـيجما إكـس آي" باسـتطلاع رأي في أميركـا الشـمالية، خلصـت فيـه إلى أن مسـتوى دخـل الفـرد عنـدما يصـل إلى ٥٠ ألـف دولار سـنويًا فـإن نسـبة الإلحـاد تزيـد مـع كـل زيـادة في دخـل الفـرد، ويؤكـد ذلـك إدوارد لارسـون في بحـث لـه منشـور في مجلـة "الطبيعـة" (Nature) المشـهورة؛ حيـث اسـتقرأ أن الأفـراد الـذين يزيـد دخلهـم عـن ١٥٠ ألـف دولار سـنويًا ينتشـر بيـنهم الإلحـاد بشـكل كبـير. مـن الواضـح إذن أن العامـل الاقتصادي رافدٌ أساسيٌ من روافد ظاهرة الإلحاد".

ومـن الواضـح أن الـدوافع النفسـية ليسـت واحـده عنـد الجميـع، فـما يكـون دافعـاً عنـد الـبعض لا يكـون دافعـاً عنـد الـبعض الآخـر، ومـع ذلـك يمكـن إرجـاع الأسـباب في طابعهـا العـام إلى الذاتيـة التـي تـؤثر فيهـا عوامـل البيئـة والمحـيط السـياسي والاقتصـادي والاجتماعـي مضـافاً لعوامـل التربيـة والتعلـيم، والـذي يـدعونا إلى تـرجيح هـذا التحليـل وبخاصـة في عالمنـا العـربي، هـو عـدم وجـود مقاربـات موضـوعية للإسـلام مـن قبـل الملحـدين العـرب، وفي مقابـل هـذا التعـدي غـير المـبرر عـلى الإسـلام لم نـرى إبـداعاً لهـذه العقليـة الملحـدة، ولم تنـتج لنـا رؤيـة فلسـفية تعـبر عـن خيـارهم المعرفي الذي ارتضوه وجعلوه بديلاً للإسلام.

وهـذه الـدوافع الذاتيـة ليسـت خاصـة بالخطـاب الالحـادي في العـالم العـربي، وإنـما نجـد تمظهراتهـا الواضـحة في الالحـاد الغـربي، "عـلى سـبيل المثـال، ثمّـة دراسـة بعنـوان "الـنمط النفسـي للملحـد" شـملت ٣٢٠ ملحـدًا مـن الـذكور الأميركيـين، كشـفت الدراسـة أن نصـف مـن تبنـوا الإلحـاد كخيـار فقـدوا أحـد والـديهم قبـل سـن العشـرين، وأن عـددًا كبـيرًا مـنهم عـانى كثـيرًا في طفولتـه وصـباه، مـا دفـع أحـد البـاحثين المشـاركين في الدراسـة إلى التوصـية بضـرورة دراسـة ظـروف نشـأة وتربيـة الملحـدين عنـد رصـد ظـاهرة الإلحـاد. والملفـت أنـه يمكـن تطبيـق تلـك التوصـية عـلى ملاحـدة أو لا أدريـين أو حتـى ربـوبيين كبـار مثـل آرثـر شـوبنهاور، وبرتنـارد راسـل، وجـان بـول سـارتر، وفـولتير، وبـارون دي هولبـاخ، الـذين عـانوا جميعًـا مـن ظـروف أسريـة صـعبة اختـلّ فيهـا التـوازن الأسري بشـكل كبـير فارتـدّ ذلـك عنـد هـؤلاء لا إلى صـورة الأسرة فحسب؛ وإنما إلى مفهوم الإله كذلك.

في ذات السـياق الـذي نؤكـد فيـه عـلى مركزيـة العامـل النفسي- في ظـاهرة الإلحـاد، يؤكـد سـتيفن هوكينـغ عـلى أن علـماء الفلـك ينفـرون "غريزيًـا" مـن فكـرة أن يكـون للزمـان بدايـة أو نهايـة، مـا يجعـل سـاحات العلـم ميـدانًا للتحيـزات النفسـية والاختيـارات الأيديولوجيـة مثلهـا مثـل أي ميـدان في المجـال العـام تمامًـا، كالسياسـة والاقتصـاد والاجـتماع. أمّـا لـورنس كـراوس، أسـتاذ الفيزيـاء الأميركـي والملحـد ذائـع الصـيت،



فإنه يقرّ بأنه "يحتفل" بغياب أدلة لوجود الله؛ مما يوضح أنه ليس لا يؤمن بعدم وجود الله فحسب؛ بل إنه لا يريد أن يكون هناك إله أصلًا"[1].

ومثل هذه الدراسات الميدانية يصعب القيام بها في عالمنا العربي والإسلامي، وذلك لحساسية الالحاد سواء أكان بسبب المجتمعات المحافظة، أم بسبب الأنظمة التي تتقلص فيها مساحة الحريات، ولذا لا تتوفر العينات الكافية للتعرف من خلالها على عوامل الالحاد والأسباب الأكثر تأثيراً فيه، ومع ذلك فإن الراصد للحوار المثار في وسائل التواصل الاجتماعي يكشف عن حضور الجانب الذاتي وغياب الحالة الموضوعية في تبني الالحاد.

ويبدو أن حضور النفس وغلبة الهوى إشكالية حقيقية تلاحق الجميع بما فيهم العلماء المحترفين، ومن هنا كان من أهم توصيات الأديان بشكل عام والإسلام بشكل خاص هو العمل على تربية النفس وتهذيبها، فإشكالية العلم الحقيقية ليس في قصوره أحياناً عن بلوغ الواقع وإدراكه كما هو، أو في محدودية الأدوات المستخدمة في البحث والدراسة، وإنما في تدخل النفس وحرف مسار العلم عن إصابة الواقع الذي لا ينسجم مع ميولها وتوجهاتها، فكثيراً ما تكون الايدلوجية هي المتحكمة في النتائج، " فالعلم كثيراً ما يتبع الأيديولوجية وليس العكس، ذلك أن العقل المحايد تماماً في حكم المستحيلات، فهذا عالم المناعة جورج كلين،

---

(١) - إسماعيل عرفة، موقع الجزيرة نت، http://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/2017/4/27

يصارحنا بان إلحاده ليس منطلقاً من العلم، بل كان إيماناً مسبقاً اكتسبه في صباه. ويؤكد نفس المعنى عالم الوراثة ريتشارد ليونتن في حديثه عن صديقه كار ساجان فيقول: من الواضح تماماً أن القناعات المادية لساجان كانت عقيدة مسبقة، شكلت نظرته للعلم، ويتبنى ريتشارد ليونيت نفس القناعة التي نسبها لساجان، ويقول: إن المادية هي المطلق، ولن نسمح للألوهية أن تقترب من الباب"[1].

ومن الفائدة هنا ايراد ترجمة لمحاضرة ألقاها البروفيسور عالم النفس "بول فيتز" في جامعة كولومبيا بعنوان علم نفس الإلحاد. ونحن ننقلها عن موقع ساس الاكتروني.

يقول: "معظم الناس لديهم أسباب نفسية للإلحاد، منها عوامل التربية ومشاهدتهم للمؤمنين وهم يرتكبون ذنوبًا وأسباب أخرى قد تكون عوائق للإيمان. وبالرغم من ذلك، نحن نملك حرية الاختيار، فقد يتجه بعض الناس إلى الإيمان والبعض الآخر يتجه إلى الإلحاد.

فمن الأسباب السطحية للإلحاد

١- الاعتقاد بأنّ الإلحاد واقعي بينما الإيمان تفكير غيبي.

٢- دوافع شخصية (يقول البروفيسور بأنه شخصيًا كان ملحدًا من سن ١٨ حتى ٣٨ عامًا من عمره لأسباب شخصية بها بعض المبررات العقلانية القليلة) منها:

(١) - عمر شريف، خرافة الالحاد، مكتبة الشروق القاهرة، ط ٢٠١٤، ص ٦٠.



رغبة الشخص في الاندماج السريع في المجتمع العلماني المتحضر لإخفاء خلفيته الثقافية الريفيّة المُحرجة، ومنها أيضًا الرغبة المُلحّة في أن يكون الشخص مقبولًا وسط المجتمع الجديد الذي يعيش فيه، هذا المجتمع الذي يرفض وجود الدين، وأخيرًا الراحة الشخصية فمن غير المريح في المجتمع العلماني الحديث أن تكون مؤمنًا.

ربما تُكوّن الأسباب السابقة الدوافع السطحية لدى بعض الناس ليكونوا مُلحدين، لنتأمّل معًا بعض الأسباب العميقة للإلحاد لدى البعض:

طبقًا لنظرية الإسقاط projection theory لسيجموند فرويد نحن اخترعنا الدين لنحمي أنفسنا من القوى العليا الموجودة في الطبيعة، فكما يحتاج الطفل لأب يحميه، نحن أيضًا نشعر بأننا نحتاج لإله يحمينا من تقلبات الطبيعة.

هذا الافتراض يشخصن المسألة ويقدح في نظرية التحليل النفسي ذاتها، لأنه من الممكن تطبيق هذا الافتراض على معظم الظواهر النفسية في الحياة، ومن مظاهر الضعف في هذا الافتراض أيضًا أنه لو كان صحيحًا فمن المتوقع أن تكون كل الآلهة الموجودة لها نفس صورة الأب المتسامح، لكن هذا يتعارض مع الديانات الأخرى غير الديانة المسيحية.

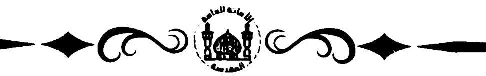
إلى جانب هذا فإن نظرية التحليل النفسي ذاتها متعادلة من حيث فكرة وجود إله من عدمه، فنظرية الإسقاط لم يخترعها فرويد نفسه ولكن أول من تحدث عنها هو الفيلسوف فيورباخ والذي تأثر به فرويد حين قرأ له وهو طفل صغير.

توجد فرضية أخرى نستطيع استنتاجها من نظرية التحليل النفسي لفرويد - وبحسب علمي هذه الفرضية لم تصل لحد النظرية إلى وقتنا هذا - طبقًا لنظرية التحليل النفسي، فالطفل لديه الرغبة في قتل والده ليضاجع والدته فيما يسمى بعقدة أوديب Oedipus complex يقول البروفيسور بأنه شخصيًا لا يعتقد بأن هذه العقدة تنطبق على جميع الأطفال.

هذه الفرضية إذًا تنص على: طبقًا لعقدة أوديب: لدينا الرغبة لقتل الإله (صورة الأب في أذهاننا) وبالتالي فالإلحاد ما هو إلا محاولة لتحقيق الرغبة الأوديبية داخلنا. نظرية الأب الناقص The Theory of Defective Father.

إذا دققنا النظر في معظم الملحدين البارزين عبر التاريخ سنجد كراهية شديدة تجاه آبائهم، فولتير - الذي رفض فكرة الإله - أنكر بشدة وجود والده إلى درجة أنه اختار لنفسه لقبًا غير اسم والده، دنيس ديدرو كذلك قال ذات مرة "لو أن الطفل يملك قوة رجل بالثلاثين لقتل والده ليضاجع والدته".

فرويد نفسه لاحظ بأن الشباب يميلون إلى فقدان إيمانهم إذا فقد آباؤهم سلطتهم الأبوية عليهم، وهذا قد يحدث بأكثر من طريقة منها:



١- الأب موجود لكنه ضعيف وجبان ولا يستحق الإحترام من قِبَل الإبن.

٢- الأب موجود لكنه يعتدي على أبنائه جسديًا أو جنسيًا.

٣- الأب غائب إما للموت أو بسبب هجره للأسرة.

إذا نظرنا لوالد سيجموند فرويد، جاكوب فرويد كان شخصًا ضعيفًا لا يستطيع أن يوفّر الأمان لأسرته وكتب عنه فرويد أيضًا بأنه كان منحرف جنسيًا، نيتشه مات والده حين كان في الرابعة من عمره، فيورباخ هجره والده عندما كان صغيرًا وتزوج من امرأة أخرى وعاش في نفس المدينة وحينما ماتت عاد لأسرته حين كان فيورباخ في العشرين من عمره.

أيضًا مؤسسة منظمة الملحدين الأمريكيين مادلين موراي أوهير كانت دائمة الشجار مع والدها حينما كانت صغيرة، وحاولت قتله ذات مرة، وغيرهم الكثيرين من الملحدين الذين نشأت بينهم وبين آبائهم مشاكل في الصغر.

يوجد بعض الاستثناءات لنظريتي هذه فجون ستيوارت ميل كان فيلسوفًا ملحدًا على الرغم من أنه كانت تربطه علاقة قوية بوالده، ولكن والده كان ملحدًا ولذا نستطيع القول بأن إلحاد جون جاء بطريقة طبيعية من إلحاد والده.



نستنتج مما سبق ما يلي: كما أنه توجد أسباب سطحية للإلحاد توجد أيضًا أسباب نفسية عميقة"[1].

لقد تطرق د/ عبد الوهاب المسيري أيضًا وحكي تجربته الشخصية في هذا المنوال قائلاً: وكنت قد بدأت ألاحظ أن السلوك الشخصي للرفاق (الملاحدة) كان متناقضًا مع أي نوع من أنواع المثالي ات الدينية أو الإنسانية، وأن كمية النرجسية عند بعضهم كانت ضخمة للغاية والحريات الخُلقية التي كانوا يسمحون بها لأنفسهم كانت بالفعل كاملة، أي في واقع الأمر كانوا شخصيات نيتشوية داروينية لا علاقة لها بأية منظومة أخلاقية، خاصة أن ماركسية بعضهم كانت تنبع من حقد طبقي أعمى وليس من إيمان بضرورة إقامة العدل في الأرض بل كثيرًا ما كنت أشعر أن بعضهم كان ماركسيًا بحكم وضعه الطبقي وحسب، وأنه لو سنحت الفرصة أمامه للفرار من طبقته والانضمام للطبقات المستغلة الظالمة لفعل دون تردد ولطلق ماركسيته طلاقًا بائنًا لكل هذا قدمت استقالتي وطلبت أن أُعد من أصدقاء الحزب لا من أعضائه[2] .

وليس القصد مما نقلنا هو التسطيح بالظاهرة الالحادية، أو إهمال بعض العوامل الموضوعية المتسببة في انتشار هذه الظاهرة، وإنما التنبيه إلى عامل لا يمكن تجاهله لفهم هذه الظاهرة الالحادية، ومع وضوح هذا الجانب النفسي الذي تطفح به

(١) - https://www.sasapost.com/opinion/the-psychology-of-atheism

(٢) - أحمد عامر، سايكلوجية الالحاد، https://www.sasapost.com/opinion/psychology-atheism3



مناقشات الملحدين العرب عبر وسائل التواصل الاجتماعي، إلا أن هناك عوامل موضوعية ساعدت على وجود هذا التوجه مثل الأوضاع السياسية والاقتصادية المحبطة في عالمنا العربي، مضافاً إلى الدور السلبي لبعض التوجهات الدينية التي تعمل على تكريس خطاب جامد ومتحجر، ومع اعترافنا بهذه العوامل الموضوعية إلا ان مقاربات الملحدين لا تخلوا من خلفيات نفسية وتجارب شخصية.



أيديولوجية الإلحاد والخطاب التبشيري:

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ظهرت موجة إلحادية حادة اصطلح عليها بالإلحاد الجديد، تحول معها الخطاب الإلحادي من خطابٍ متسامحٍ مع الأديان، أو على الأقل يتخذ حيالها موقف الحياد، إلى خطابٍ يحمل هم التخلص منها بوصفها شر مطلق يهدد البشرية، وهذه الانعطافة الصارخة لهذا الخطاب تكشف عن الأثار النفسية التي ترتبت على ذلك الحدث، الأمر الذي أدى إلى رفع حجم التوتر الذي بات واضحاً ومؤثراً على مستوى الافراد والمجتمعات، والطريقة التي بدأت بها الحرب على الإرهاب والأساليب التي إديرت بها تكشف عن نفسية انتقامية لا أبالية، وكل ذلك يعكس مدى الأثر النفسي لتلك الحادثة. ولذا كان لزاماً علينا ملاحظة البعد النفسي ونحن نحلل الالحاد الجديد.

وقد افرد عبد الله بن صالح العجيري في كتابه (ميليشيا الالحاد) حيزاً كبيراً لتحليل ظاهرة الالحاد الجديد، وجمع في كتابه عشرات النماذج التي تكشف عن التحول الذي حدث في الخطاب الالحادي بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، يقول: "من لحظة اصطدام الطائرتين ببرجي التجارة العالمي تغيرت المعادلة تماماً، وترسخ في وعي كثير من الملاحدة أن قضية الإيمان والتدين باتت مهدداً حقيقياً



للبشرية، وأن التزام ذلك الهدوء والحيادية من الدين لم يعد خياراً مقبولاً، وأنه من المتعين على الملاحدة اليوم السعي جدياً في استئصال مبدأ التدين من الحياة البشرية، وإحلال قضية الإلحاد كخيار منقذ"[1].

ولا ننسى ما احدثه هذا الحادث الأليم من ردة فعل نفسية كبيرة في نفوس الناس جميعاً والامريكان والاوربيين خصوصاً، وقد كنت ذلك اليوم في مدينة ليدن بهولندا وشاهدت مدى الذعر والفزع الذي ظهر على الهولنديين وكيف تغيرت نظرة الناس لنا سريعاً كعرب ومسلمين. فقد كان بالفعل حدثاً فريداً لم يكن له نظير في التاريخ الإنساني الحديث، ولذا من الطبيعي نجده قد ساهم في تشكيل مرحلة جديدة أسست لإنعطافة كبرى على كل المستويات.

وقد وصف ترامب في الذكرى ١٦ لأحداث ١١ سبتمبر تلك الحادثة بقوله: "إنها كانت الأسوأ ضد أميركا منذ بيرل هاربر[2]، بل أسوا من بيرل هاربر لأنها كانت ضد المدنيين والأبرياء. وأضاف الرئيس أن الهجمات، التي راح ضحيتها نحو ثلاثة آلاف شخص، هي مناسبة غير طبيعية وستظل كذلك، وأن فظائع وآلام

---

(١) عبد الله بن صالح العجيري، ميليشيا الالحاد، نشر مركز تكوين للأبحاث والدراسات، ط الثانية ٢٠١٤، ص ٢١.

(٢) - الهجوم على بيرل هاربر: هي غارة جوية مباغتة نفذتها بحرية الإمبراطورية اليابانية في ٧ ديسمبر ١٩٤١ على الأسطول الأمريكي القابع في المحيط الهادئ في قاعدته البحرية في ميناء بيرل هاربر بجزر هاواي، غير هذا الحدث مجرى التاريخ وأرغم الولايات المتحدة على دخول الحرب العالمية الثانية. ونتج عن الهجوم اغراق أربع بوارج حربية من البحرية الأمريكية، كما دمَّرت أربع بارجات أخرى. أغرق اليابانيون أيضاً ثلاثة طراريد، وثلاث مدمِّرات، وزارعة ألغام واحدة، بالإضافة إلى تدمير ١٨٨ طائرة. كما أسفرت الهجمات عن مقتل ٢٤٠٢ شخص، وجرح ١٢٨٢ آخرين.



ذلـك اليـوم راسـخة في ذاكرتنـا الوطنيـة للأبـد. وأكـد أن القـوات الأميركيـة تطـارد وتـدمر بـلا كلـل المجموعـات الإرهابيـة بغيـة التأكـد مـن عـدم حصـولها عـلى مـلاذات آمنـة. وأوضـح أنـه لا يوجـد مكـان عـلى هـذا الكوكـب يمكـن أن يشـكل مـلاذا آمنـا للإرهاب ولا يمكننا الوصول إليه"[1].

وهنـــاك عشـــرات الأبحـــاث والمقـــالات والـــبرامج التلفزيونيـــة التـــي رصـــدت إنعكاسـات ذلـك الحـادث، عـلى مسـتوى السياسـة العالميـة، أو عـلى مسـتوى التـأثير الثقـافي والاجتماعـي والاقتصـادي. والتـداعيات الكـبرى لهـذا الحـادث تمثلـت في التوجـه السـياسي السـاخط عـلى الإرهـاب، ومـا صـاحب ذلـك مـن إرتـدادات سـلبية عـلى المنطقـة الإسـلامية والعربيـة، ومـا زال العـالم العـربي يعـاني مـن أثـار الاحـتلال الأمريكـي للعـراق، فكـل مـا وقـع في المنطقـة مـن تطـورات سياسـية كـبرى يبـدأ تأريخهـا مـن سـقوط بغـداد، ممـا تسـبب في جعـل الأجـواء مشـحونة بـالروح السـلبية، فسـاعد ذلـك عـلى إيجـاد غطـاء تتحـرك تحتـه كـل التوجهـات المتطرفـة، فتعـاظم دور الإرهـاب في المنطقـة بـدل أن يحـدث العكـس، وظهـرت ثقافـات تقـارب كـل الملفـات بنفسـية متأزمـة، وأجتاحـت المنطقـة روح شريـرة أحـدثت انقسـامات حـادة في تركيبـة المجتمعـات، عرقيـاً، وطائفيـاً، ومناطقيـاً، وغيرهـا، فكـان مـن الطبيعـي أن تكـون مقاربـات الالحـاد للأديـان أيضـاً مقاربـة متطرفـة تماشـياً مـع الجـوء السـلبي الـذي يسـود كل العالم.

---

(١) - موقـــع تلفزيـــون الحـــرة. https://www.alhurra.com/a/observance-moment-of-silence-memory-of-victims/391186.html



ولا يفهم هذا الوصف كونه تبريراً للخطاب المتطرف للالحاد، وإنما هو وصف موضوعي يقربنا من هذه الظاهرة ومن ثم فهمها ضمن ظرفها الحقيقي، وعليه يجب أن لا نتعامل مع الالحاد الجديد بوصفه ظاهرة معرفية فكرية محضة، وإنما هو ظهارة نفسية بإمتياز في المقام الأول.

يقول العجيري: "كانت هذه الحادثة نقطة التحول في حياة (سام هارس) وهو احد أقطاب الإلحاد الجديد، وصاحب الكتاب الأول في مسلسل إصدارات إلحادية ستتلوه إصدارات أخرى تمثل النواة المركزية لظاهرة الإلحاد الجديد وليس من الغريب أن تمثل ردة الفعل من حادثة ١١ سبتمبر الثيمة المركزية التي يدور حولها هذا الكتاب، والذي سينكشف للقارئ من لحظة قراءته للعنوان: (نهاية الإيمان.. الدين، والإرهاب، ومستقبل العقل). وقد صرح سام هارس في أكثر من مناسبة في ثنايا هذا الكتاب وخارجه بأن المحرك الأساس لتإلى ف هذا الكتاب هي هذه الواقعة، ومن ذلك مقطع مرئي صريح على إلى وتيوب تحت عنوان: (سام هارس.. رحلة نحو الالحاد انطلقت شرارتها بسبب ١١/ ٩، وحتى تدرك عمق تأثير هذه الحادثة على سام هارس فقد صرح في آخر كتابه (نهاية الإيمان) بأنه ابتدأ تأليفه في ١٢/ ٩/ ٢٠٠١م؛ أي: في اليوم التالي مباشرة من حصول الحادثة"[1].

(١) - ميليشيا الالحاد مصدر سابق، ص ٢٢.

وإن كان سام هارس قد صرح بتأثير هذه الحادثة عليه، إلا أن هذا التأثير أيضاً غير خفي عند زعماء الالحاد الجدد، وعلى الأقل أصبح هذا الحادث من الشواهد المؤثرة على خطورة الأديان على الإنسان.

وأهم فرسان هذه الموجة كما يسميهم الملاحدة، هم كريستوفر هيتشينز[1]، وسام هاريس[2]، ودانيل دانيت[3]، ويتصدرهم عالم الحيوان التطوري ريتشارد دوكينز[4]،

---

(١) - كريستوفر هيتشنز (ولد في ١٣ أبريل ١٩٤٩ - توفي في ١٥ ديسمبر ٢٠١١) (بالإنجليزية: Christopher Hitchens) هو كاتب وصحفي إنجليزي-أمريكي، وكان له عمود في عدد من المجلات بالإضافة إلى كتابات في النقد الأدبي، وهو معروف بإلحاده ونقده للأديان. ومن كتبه كتاب الله ليس عظيما الذي انتقد فيه الديانات الإبراهيمية.

(٢) - سام هاريس (المولود ٩ أبريل، ١٩٦٧) هو مؤلف وفيلسوف ومفكر وعالم أعصاب أمريكي وهو أحد مؤسسي مشروع إدراك ومديره التنفيذي. سام مؤلف كتاب "نهاية الإيمان" الذي صدر عام ٢٠٠٤ والذي ظهر في لائحة النيويورك تايمز لأفضل المبيعات ٣٣ أسبوعًا على التوالي. كما تُوّج الكتاب بجائزة بَنْ (PEN Award) عام ٢٠٠٥. عام ٢٠٠٦، قام هاريس بنشر كتابه "رسالة إلى أمة مسيحية" ردّا على انتقادات لكتاب "نهاية الإيمان". تَبِع هذا العمل كتابه "المشهد الأخلاقي"، الذي صدر سنة ٢٠١٠، ليتبعه بمقاله من الطراز الطويل "أنْ تكذب" سنة ٢٠١٢، لتتم سلسلة مؤلفاته مع كتاب "الإستيقاظ: دليل إلى الروحانية الخالية من التدين".

هاريس أحد المنتقدين المعاصرين للأديان، كما يُعتبر أحد أهم مؤيدي الشكوكية العلمية وحركة الإلحاد الجديد.

(٣) - دانيال دينيت (بالإنجليزية: Daniel Dennett) (من مواليد ٢٨ مارس ١٩٤٢ في بوسطن) هو فيلسوف أمريكي اهتم بالبحث في فلسفة العقل، وفلسفة العلوم، وفلسفة علم الأحياء، ويشغل الآن منصب المدير المساعد لمركز الدراسات المعرفية. ومن كتبه «الكوع» و«الغرفة»، «العقل وأنا»، «أنواع العقول». كما يعد دينيت بأحد فرسان الإلحاد الجديد.

(٤) - كلينتون ريتشارد دوكينز Richard Dawkins عالم سلوك حيوان، وعالم أحياء تطوري، و كاتب. دوكينز زميلٌ فخريٌّ للكلية الجديدة في أوكسفورد، و أستاذ الفهم العام للعلوم منذ ١٩٩٥ حتى عام ٢٠٠٨. يحمل دوكينز زمالة الجمعية الملكية، و هو زميل الجمعية الملكية للأدب. ظهرت شهرة دوكينز بدايةً بعد كتابه الجين الأناني، والذي أشاع وجهة نظر ارتكاز التطور على الجينات، أَسَّسَ عام ٢٠٠٦ مؤسسة ريتشارد دوكينز للعلوم و المنطق. عُرف دوكينز بكونه ملحداً و منتقداً للخلقية و التصميم الذكيّ. في كتابه صانع الساعات الأعمى (عام١٩٨٦)، يحاجج

فقد صار أشهر الملحدين الجدد وأشهر ممثل لهم في المقابلات والمناظرات والحوارات.

"وبالإضافة لهذا الفريق من الملاحدة الأربعة، لمع في السنوات الأخيرة نجم رئيس قسم الفيزياء النظرية الأسبق بكمبردج، أستيفن هوكنج[1] Stephen Hawking. فبعد أن ترك الباب مواربا لسنوات طويلة، أعلن في آخر كتبه (التصميم العظيم the grand Desing) أنه لم يعد هناك مجال للقول بوجود الإله"[2].

وعندما تحول الإلحاد الجديد إلى مشروع مناهض للدين لا بوصفه خرافة فحسب، وإنما بوصفه شراً يجب التخلص منه، عمل على تأسيس خطاب مختلف عن الخطاب الالحادي الذي كان سائداً في عصر التنوير، فأوجد لنفسه مقاربات جديدة تجاوزت مقاربات عصر التنوير للدين الكنسي؛ ومع أن في عصر التنوير

دوكينز ضد تشبيه صانع الساعات، بأن تعقيد المتعضيات الحية دليل على وجود خالق خارق. يصف دوكينز العمليات التطورية بأنها "صانع ساعات أعمى" في التكاثر و التحوّر و الاختيار، باعتبارها عمليات غير موجهة من أي مُصمّم. يدّعي دوكينز في كتابه وهم الإله (عام ٢٠٠٦) أن فكرة الخالق الخارق لا وجود لها وأن الإيمان الديني وهم. كما أن دوكينز يعارض تدريس الخلقية في المدارس. حصل دوكينز على جوائز أكاديمية و جوائز كتابة مرموقة عديدة، كما أن له ظهوراً منتظماً على التلفاز و الراديو و الإنترنت، حيث يناقش خلالها كتبه، و إلحاده، و آرائه و أفكاره كمثقف عام.

(١) - ستيفن ويليام هوكينج (بالإنجليزية: Stephen Hawking) (ولد في أكسفورد، إنجلترا عام ١٩٤٢)، هو من أبرز علماء الفيزياء النظرية على مستوى العالم، درس في جامعة أكسفورد وحصل منها على درجة الشرف الأولى في الفيزياء، أكمل دراسته في جامعة كامبريدج للحصول على الدكتوراه في علم الكون، له أبحاث نظرية في علم الكون وأبحاث في العلاقة بين الثقوب السوداء والديناميكا الحرارية، كما له أبحاث ودراسات في التسلسل الزمني.

(٢) - خرافة الالحاد، ص ٣٦.



كـان التوجـه حينهـا ثقافيـاً وسياسـياً مناهضـاً للكنيسـة، إلا أن ذلـك لم يمثـل مشـروعه الحقيقـي الـذي سـعى مـن أجلـه، ولـو لم تكـن الكنيسـة عقبـة أمـام ذلـك المشـروع الحقيقي لما تعرض لها بالمرة.

فبعـد أن مهـد عصـر التنـوير للعلـوم التجريبيـة، وتجـاوز الفلسـفة النظريـة الكلاسـيكية، بوصـفها فلسـفة سـاعدت عـلى تثبيـت دعـائم اللاهـوت الكنسـي، كـان مـن الضـروري الـتخلص مـن هـذا الـنمط القـائم عـلى التفكـير التجريـدي، مـن أجـل فسـح الطريـق أمـام العلـم الـذي بـدأ يشـق طريقـه في عـالم المعرفـة الإنسـانية، وعليـه؛ كـان أتخـاذ الموقـف السـلبي مـن الـدين لـيس إلا نتاجـاً للتعـارض الـذي بـدأ بـين الكنيسة والعلم.

أمـا الالحـاد الجديـد فلـم يكـن لـه مشـروع أخـر غـير محاربـة الأديـان، وبالتـالي لـيس هـو إلا مشـروعاً إيـدلوجياً قـائماً عـلى كراهيـة متأصـلة، ولا يمكـن التـزرع بالإرهـاب كمهـدد للإنسـانية؛ لأن كـل عقـلاء العـالم قـد أوجـدوا حـداً فاصـلاً بـين الأديـان وبـين الإرهـاب، فمحاربـة الإرهـاب يمكـن أن تـتم بـدون محاربـة الأديـان، وقـد اكـدت الخارجيـة الامريكيـة هـذا المعنـى أكثـر مـن مـرة وعـلى لسـان كـل مسـؤوليها، وهـي التـي تجعل نفسها المسؤول الأول عن محاربة الإرهاب.

والعجيـب أن اللاحـاد العـربي في الوقـت الـذي يـروج فيـه للالحـاد الجديـد بكـل مـا فيـه مـن كراهيـة وحقـد عـلى الإسـلام، نجـده يغـالط عنـدما يرفـع مـبررات الالحـاد الـذي كـان في عصـر الأنـوار، ولا تحسـب هـذه الطريقـة المفضـوحة إلا محاولـة للتسـتر عـلى



الأهـداف الحقيقيـة، وهـي الكـره والحقـد عـلى الـدين والتـدين لـيس إلا. فعصـر الأنـوار كـان منعطفـاً مهـماً في التـاريخ الإنسـاني بشـكل عـام، لمـا كـان يحملـه مـن مشـروع حضـاري علمـي هدفـه تحكـيم العلـم في قبـال جهـل الكنيسـة في ذلـك الوقـت، أمـا الملحـدين العـرب لم نـرى لهـم ذلـك التوجـه العلمـي الـذي يسـعوا لتحقيقـه، فـلا مشروع عندهم ولا معوق يقف أمامهم.

ولمواجهـة هـذا الخطـاب التعبـوي وبخاصـة في عالمنـا العـربي والإسـلامي، لابـد مـن رصـد أسـاليبه وتفكيـك مغالطاتـه، كخطـوة تجاوزيـة تعمـل عـلى فهـم الظـاهرة وخلخلتها مـن الـداخل، ومـن ثـم تـأتي الخطـوة الأكثـر أهميـة وهـي تقـديم تصـور دينـي أكثر واقعية وعصرية، كخطوة بنائية تؤسس المشروع الحضاري للإسلام.

وفي ظنـي أن الجهـود المنصـبة لإثبـات وجـود الله نظريـاً وبعيـداً عـن الـتجلي العمـلي لقضـية التوحيـد قـد لا تكـون ذات جـدوى كبـيرة، في حـين أن الجهـد الـذي يكـون مثمـراً هـو: الـذي يقـارب وجـود الله ضـمن الرؤيـة العمليـة المتفاعلـة مـع حيـاة الإنسـان، ومـن الاخطـأ التـي وقـع فيهـا الـبعض هـي تقـديم الله في قالـب نظـري تجريـدي، ينحصـر حضـوره في عـالم البرهـان الـذهني، وقـد كـان ذلـك ناتجـاً مـن الجـو المشـحون بالخلافـات العقائـديـة والفلسـفية. وعـلى العكـس مـن ذلـك كـان التصـوف يؤسـس لمعرفـة إشراقيـة تهـتم بـالروح عـلى حسـاب أهتمامـات الإنسـان الحياتيـة، وقـد تسـبب كـل ذلـك في عـزل الإنسـان المسـلم عـن مواكبـة الصـيرورة الطبيعيـة للإجـتماع الإنسـاني، وأكثـر مـا يكـون مـدخلاً للإلحـاد في هـذا الوسـط هـو تبنيـه لفلسـفة ماديـة

ولكنها أكثر تفاعلاً مع حاجات الإنسان وطموحاته الضرورية، والتحدي الذي يشكل استفزازاً للعقل المسلم هو كيف يمكنه تحويل عقائد الإسلام وتشريعاته من صورتها الجامدة إلى صورة اكثر فاعلية وحيوية؟ فإثبات الله كضرورة حياتية للإنسان أولى من أثباته كضرورة نظرية عقلية، ومن هنا لم يهتم القرآن كثيراً بأثبات وجود الله بقدر ما أهتم بتأسيس رؤية تقع بعد هذا الاثبات، قال تعالى: ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ نجده قد أرسلها ارسال المسلمات ثم عمل على بناء معرفة يتجلى الله معها في كل مفاصل الحياة، وهذا ما كان مهملاً في الخطاب الإسلامي المتاح، وتركز كل أهتمامه بحشد البراهين الفلسفية الممكنة لأثبات أن لهذا الكون علة، أما ماذا تمثل هذه العلة من ضرورة للإنسان بحيث لا تستقيم حياته بدونها غير واضح في هذا الخطاب.

ومن هنا ليس من المناسب مواجهة الالحاد الجديد في عالمنا العربي والإسلام بالطريقة المعهودة في علم الكلام الإسلامي، القائمة وبشكل كبير على الموروث الفلسفي اليوناني، فطريقة إبن سينا، والفارابي، وإبن رشد، وحتى الفلسفة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، غير مجدية في مواجهة هذه الموجة الإلحادية الجديدة؛ لأن هذا التيار يعتمد في مقارباته على منجزات العلوم الحديثة ويحاول أن يقدم على أساسها تفسيراً للظواهر الطبيعية والإنسانية، الأمر الذي يحتاج إلى فهم متخصص لهذه العلوم ومن ثم الكشف عن المغالطات الالحادية، وهذا ما لا



ندعي معرفته ولذلك انصب اهتمامي في إيجاد مقاربة إسلامية خالية من الإشكالات التي يترصدها الملحدين.

فمساحة الصراع الحقيقي مع الإلحاد ليس منجزات العلوم الحديثة، فهي علوم محائدة ليست حكراً على الملحدين، وإنما مساحة الصراع الحقيقية هي في تقديم تفسيرات للظواهر الإنسانية، فالاحاد يعمل على ربط كل الظواهر بأسباب مادية، ولا يعترف بوجود دوافع خارج عن حدود المادة، وقد كرس كل جهده على تفكيك البنية الدينية وتجريدها من مبررات الوجود والبقاء، ومن ثم عمل على إيجاد تفسيرات مادية تكون بديلاً للإنسان عن ما كان يجده في الدين، فقدم تفسيرات للأخلاق والقانون والتربية والمجتمع... وربط كل ذلك بأهداف دنوية، وهكذا دخل الإلحاد الجديد كمنافس حقيقي للأديان..

وقد كانت معظم تأسيسات هذا الخطاب مبتنية على ملاحظة الظواهر الاجتماعية الكاشفة عن أهتمام الناس بالدين، ومن ثم تقديم مقترحات أخرى غير دينية لسد هذه الفجوات عند المجتمع، وما انتجه ريتشر من برامج تلفزيونية يصب في هذا المنحنى، فقد صور مثلاً برنامجاً تلفزيونياً عن الجنس والموت وحاول من خلاله تقدم تفسير بديل لما تقدمه الأديان في هذه الموضوعات، وهكذا دخل الإلحاد وبشكل مباشر في صلب الساحة التي تتحرك فيها الأديان، ومن هنا كان إبطال دور الأديان في الحياة يمثل السمة العامة للخطاب الإلحادي الجديد، مع أن ذلك لم يمنع من البحث العلمي والنظري في موضوع أثبات الإله وعدمه كما يفعل



أستيفن هوكنج، إلا أن السمة الأكبر لهذا التوجه الجديد هي منازلة الأديان وإدارة المعركة معها بشكل مباشر.

وقد أنعكس هذا التوجه على نوعية الوسائل المستخدمة، فأصبح أكثر دعائية وترويجية تمارس التبشير بكل الفنون الممكنة، حتى صار همهم الأساسي هو الحصول على أكبر قدر من المناصرين، وقد تعمد الملحدون الجدد أحداث ضجيج في العالم للفت الانتباه إليهم، وقد اجتهد ريتشارد دوكنز كثيراً لجعل الألحاد ظاهرة مقبولة عالمياً، فكان كتابه (وهم الإله) محاولة لأحداث تموج عالمي ينتقل معه الإلحاد إلى الواجهة، يقول: "أن السبب الرئيسي لعدم إنتشار فكرة وجود الملحدين بين عامة الشعب هي إننا نتردد في الظهور علناً. وأملي أن يساعد كتابي هذا الناس ليتجرأوا على الظهور. تماماً كما كان الحال مع المثليين، فكلما ظهر عدد أكبر منهم سيصبح من الأسهل للأخرين أن ينضموا للمجموعة.... برغم أننا لا نستطيع تنظيم قطيع من القطط (يقصد الملاحدة) ولكن وجود عدد كافي منهم سيؤدي لضجة كافية ولن يكون من الممكن أهمالهم"[1]

ولم يقتصر هذا التيار على الأساليب التقليدية التي كانت معتمدة للبحوث الفلسفية والعلمية؛ من تأليف الكتب والمقالات العلمية، والمحاضرات المختصة في قاعات الدرس الاكاديمي، وإنما أعتمد الأسالي ب الأكثر شعبوية من عقد المناظرات وإنتاج البرامج التلفزيونية وأستخدام وسائل الدعاية الإعلامية، " ففي

(١) - وهم الإله، ريتشارد دوكنز، ترجمة بسام البغدادي، الطبعة العربية الثانية، ص ٩.

اثناء سيرك في شوراع لندن، قد تقع عيناك على أحد أتوبيسات النقل العام الحمراء ذات الطابقين وقد عُلّق عليها أعلاناً لمحاضرة أو مناظرة لدوكنز. وكثيراً ما تقع عيناك على إعلان كتب عليه: (في الاغلب ليس هناك إله، لا تقلق، وأستمتع بحياتك). هذا بالإضافة إلى ظهور مثل هذه الكلمات على مختلف السلع؛ كالبيرة مثلاً. ويتحمل دوكنز جزاً كبيراً من تكاليف هذه الحملات... وفي ألمانيا، عجز الملاحدة عن الحصول على موافقة النقل العام على هذه الإعلانات، فاستأجروا أتوبيسات خاصة، وعلقوا عليها أقوالاً مثل: (ليس هناك إله)، (إن الحياة الممتعة لا تحتاج لإيمان) "[1].

وهكذا نزل الإلحاد الجديد إلى الشارع، وبدأ القيام بدور الواعظ الذي يرشد الناس للحياة بدون عقيدة وإيمان، حتى اصبح له حضوراً واضحاً يحتل إحياناً عناوين صفحات أهم الجرائد العالمية وشاشات التلفزيونات العملاقة، ففي الإحصائية التي أجرتها البي بي سي في عام ٢٠٠٤ أظهرت أن نسبة الإلحاد في ١٠ دول أوربية ٨٪، وفي دراسة أخرى بريطانية أوضحت أن ٢٨٪ مؤمنين بإله و أن الباقي بين الملحد والمتشكك.

وفقًا لدراسات أخرى، كما جاء في ويكيبيديا، فإن معدلات الإلحاد هي الأعلى في أوروبا وشرق آسيا: ٤٠٪ في فرنسا، و٣٩٪ في بريطانيا، و٣٤٪ في السويد، و٢٩٪ في النرويج، و١٥٪ في ألمانيا، و٢٥٪ في هولندا، و١٢٪ ، وفي النمسا

(١) - خرافة الالحاد مصدر سابق، ص ٣٧.

أجابوا أنهم لا يؤمنون بوجود أرواح أو آلهة أو قوة خارقة. وبلغت النسب في شرق آسيا، ٦١٪ في الصين و٤٧٪ في كوريا الجنوبية. أما أميركا الشمالية، ١٢٪ في الولايات المتحدة يعتبرون أنفسهم ملحدين و١٧٪ لا أدريين و٣٧٪ يؤمنون بوجود روح ما ولكنهم لا دينيين. و٢٨٪ في كندا.

أما في عالمنا العربي فمن الصعب القيام بمثل هذه الأحصائات الميدانية، إلا أن نشاطهم الواضح على صفحات التواصل الاجتماعي يكشف عن وجود مقدر لهم. فقد كشفت هيئة الإذاعة البريطانية عن بحث أجرته على شبكات التواص عن كلمة (ملحد) باللغة العربية والإنجليزية أظهر أن مئات من صفحات فيسبوك وحسابات تويتر التابعة لـ (ملحدين) من العالم العربي جذبت آلاف المتابعين لها.

ويحتوى فيسبوك على العديد من الصفحات التي تدعو الملحدين العرب إلى الانضمام إليها، منها: (الملحدين التونسيين)، التي تضم أكثر من ١٠ آلاف متابع، و(الملحدين السودانيين) التي تضم أكثر من ٣٠٠٠ متابع، وأيضا (شبكة الملحدين السوريين) التي تضم أكثر من ٤٠٠٠ متابع.

وعلى تويتر، يتراوح عدد متابعي الحسابات التي يعلن أصحابها عن إلحادهم بين المئات والآلاف، فمثلا يتجاوز عدد متابعي حساب "أراب أثيست" الثمانية آلاف متابع.



وعلى يوتيوب، أنشأ بعض الملحدين العرب العديد من القنوات التي تجذب آلاف المشتركين، مثل قناة (العقل الحر) وغالبا ما ينشر أصحاب هذه القنوات مقاطع فيديو ضد الدين الإسلامي تحمل عناوين مثل: خرافات الدين.

وفي عام ٢٠١٢م، هناك استطلاع للرأي أجرته مؤسسة (وين جالوب) يقول: أن خمسة بالمئة من المواطنين السعوديين - أي أكثر من مليون شخص - يعتبرون أنفسهم (ملحدين مقتنعين)، وهي نسبة مساوية لنسبة الإلحاد الولايات المتحدة. أما نسبة الغير متدينين في السعودية بحسب الدراسة تبلغ ١٩ بالمئة - حوالي ستة ملايين نسمة -. بينما في إيطاليا، تبلغ النسبة ١٥ بالمئة. وهذه ارقام لا يمكن الاعتماد عليها، وهي قد تكون جزئاً من الدعاية التي يمارسها الالحاد.

المهم في الأمر أن الإلحاد أصبح ظاهرة واضحة للعيان؛ بل يمكن أن يتحول إلى حزبٍ عالمي يربط بينهم هدفاً واحداً وهو القضاء على الأديان، وقد بدأت بوادر ذلك بالعمل على تنسيق جهودهم عبر المؤتمرات العالمية، مثل الذي عقدته مؤسسة سالك في كاليفورنيا عام ٢٠٠٦ بعنوان (ماذا بعد الإيمان؟)، وقد خرجوا منه بثلاث توصيات رئسية وهي:

١- خطر الدين.

٢- ضرورة التخلص منه.

٣- عدم إحتياجنا للدين للحصول على الأخلاق.

ونشـر موقـع CNN عـربي خـبراً تحـت عنـوان: افتتحـت في ماساشوسـتس الأحـد "مـا تعـدّ" أول كنيسـة مـن دون إلـه، وجـاء في الخـبر: " فقـد تجمـع عشـرات الأشـخاص في وهـم يسـتمعون إلى أناشـيد موسـيقية ثـم إلى عظـات كانـت أول دروسـها دور الشـفقة في التجمعـات. والتجمـع هـو فكـرة مشـتركة بـين قسـم التجمعات الإنسانية في جامعة هارفارد والقسيس السابق غريغ إبشتاين.

بـدأ إبشـتاين وأنصـاره مـن الملحـدين بنـاء التجمـع عـبر الـدعوة إلى الالتقـاء كـل يـوم أحد في طقوس مماثلة لعظات الأحد التي ترجى في الكنيسة.

ويسـاعد إبشـتاين في مهمتـه رجـل ديـن ووزيـر سـابق أصبـح ملحـدا هـو جـيري ديويـت الـذي يسـتخدم خبرتـه في إعطـاء العظـات مـن أجـل إنشـاء كنيسـة للملحـدين في لويزيانا.

وبعـد أن تجمـع الضـيوف في إحـدى قاعـات الـدروس في جامعـة هارفـارد بـدأت المطربـة شـيلي سـيغال في أداء أناشـيد مـن آخـر ألبـوم لهـا ويحمـل عنـوان "ألبـوم ملحـد." وأول أغنية منه تحمل عنوان "عرفان".

وبعـد "العظـة" التـي تمثلـت في دروس حـول "الشـفقة والنمـو والقبـول" بـدأ تعريـف بعض الأطفال بأفكار حول النمو"[١].

---

(١) - http://archive.arabic.cnn.com/2013/entertainment/6/23/us.atheists/index.html



وقد ذكر موقع BBC عربي خبر تحت عنوان: استرإلى ا تستضيف مؤتمرا للمفكرين الملحدين، جاء فيه " يعقد في مدينة ملبورن الاسترالية مؤتمر للملحدين يجمع اكثر من الفي مفكر يجتمعون للاحتفال بالحادهم.

ويعتقد ان هذا التجمع هو الاوسع في العالم تحت عنوان الالحاد ويجمع مفكرين وعلماء سيصدرون بعد الاجتماع بيانا يؤكدون فيه على قناعتهم "بالاثر السلبي للدين على المجتمعات".

وقد تمكن المنظمون من بيع الـ ٢٥٠٠ بطاقة التي اصدرت لحضور التجمع.... ويقول محرر الشؤون الدينية في بي بي سي كريستوفر لاندو ان هذا اللقاء يجمع علماء ومثقفين وممثلين وفلاسفة وكتاب.

ويضيف لاندو ان احد حلقات النقاش سيديرها الكاتب الشهير ريتشارد داوكينز مؤلف كتاب "وهم الله" (The God Delusion) وسيتناول موضوع الاسلام والارهاب في جلسة عنوانها "ثمن الوهم".

كما سيستمع المجتمعون الى اقتراح اصدار فيلم يعرض كيف يتم تمويل الدين من قبل دافعي الضرائب"[1].

---

(١)

http://www.bbc.com/arabic/worldnews/2010/03/100312_bk_australia_atheists_conference.shtml



ومـع وجـود هـذه الحركـة النشـطة للملحـدين هنـاك حركـة أخـرى تتصـدى لهـم فكريـاً وثقافيـاً، وإلى الأن لم يسـتطيع الإلحـاد احـداث خـرق واضـح في عالمنـا العـربي والإسـلامي، وحتـى رواد الفكـر العلـماني والليـبرالي اتخـذوا موقفـاً سـلبياً مـن الالحـاد الجديـد، ومـن المـؤشرات الإيجابيـة لهـذه الظـاهرة وهـو احـداث حـراك فكـري أدى إلى تحريـك العقليـة الإسـلامية الراكـدة، فظهـرت كتابـات ومقاربـات جديـدة مـا كانـت لتظهر لو لا هذا الاستفزاز الذي اوجده الالحاد الجديد.



فيلسوف الإلحاد البريطاني ورجوعه للإيمان:

لا يمكن الحديث عن الإلحاد المعاصر ولا نشير إلى تجربة الفيلسوف البرطاني الكبير، أنطوني جيرارد نيوتن فلو (١١/ ٢/ ١٩٢٣م – ٨/ ٤/ ٢٠١٠م) الذي اشتهر بكتاباته في فلسفة الأديان، والتي أصل فيها للإلحاد بشكل علمي وفلسفي، وقد ألف في ذلك أكثر من ثلاثين كتاباً، غير أنه وفي آخر حياته تراجع عن كل ذلك وألف كتاباً تحت عنوان (هناك إله). وقد تعرض لحملة تشهير ضخمة من المواقع الإلحادية في العالم وذلك لأنه ولخمسين عامًا كان يعتبر من أهم منظري الإلحاد في العالم. وقد قام دكتور عمرو شريف بعرض كتابه (هناك إله) في كتاب بعنوان (رحلة عقل) تحدث فيه بأسهاب عن هذا الفليلسوف، وما قدمه للفلسفة الإلحادية طوال خمسون عاماً كان فيها زعيماً للإلحاد، يقول: "يمكن القول – دون أدنى مبالغة – إن خلال المائة عام الماضية لم يعرض أي فيلسوف – من ذوي الوزن – الفكر الإلحادي بالأسلوب العميق المنظم كما فعل أنتوني فلو. فقد طرح حججاً جديدة ضد الإيمان بالله، كما رسم بأفكاره الأصيلة خارطة الطريق للفلاسفة الذين عارضوا الإيمان والتدين طوال النصف الثاني من القرن العشرين"[1].

---

(١) – رحلة عقل، دكتور عمرو شريف، مكتبة الشروق الدولية، مصر الجديدة، الطبعة الرابعة ٢٠١١م، ص ٣٦.

ومع ما يمثله هذا التحول من اهتمام لبعض الباحثين، إلا انني لا اكترث له كثيراً وذلك لما نوهنا عنه سابقاً بعدم اهتمامنا بفكرة أثبات وجود الله، فهي في تصورنا أمر فطري بديهي وإن كان قد يغفل عنها الإنسان لأسباب كثيرة، ومن هنا لا أرى مبرراً لربط التوحيد كأمر فطري بهذه التحولات التي تحدث لبعض الملحدين، ولا يعد هذا استخفافاً بالنتيجة التي اعلنوها وإنما لكونها لا تضيف جديداً، فالبديهيات لا تزداد وضوحاً بالإعلان عنها، ومع ذلك لا يمنعنا من الإشادة بها كتجربة لها دلالتها العلمية، فالتحول الذي يحدث من فيلسوف له خبرة علمية وخبرة بالالحاد لهي دليل على صمود الأديان أمام كل التحديات، ومن هنا أرى من المفيد أن انقل لكم هنا ماذكره هذه الفيلسوف في مقدمة كتابه الذي قام بترجمته الدكتور صلاح الفضلي.

يقول أنتوني فلو: "منذ أن أعلنت عن تحولي إلى الإلوهية طلب مني في مناسبات كثيرة جداً بيان أسباب تغيير وجهة نظري، أشرت في عدة مقالات متتابعة وكذلك في مقدمة طبعة عام ٢٠٠٥م من كتاب (الإله والفلسفة) God and Philoaophy إلى الأعمال الحديثة المتعلقة بالنقاش حول وجود الإله، ولكني لم أبين وجهة نظري في ذلك. أما الأن فقد وصلت إلى قناعة بأن أعرض ما يمكن تسميته وصيتي وشهادتي الأخيرة، وباختصار كما يدل عليه عنوان الكتاب فأنا أعتقد الآن بأن هناك إلهاً.

عنوان الكتاب الفرعي (كيف غير أشهر ملحد رأيه؟) لم يكن من اختياري، ولكنني مع ذلك سعيد بتوظيفه باعتباره من العناوين الجذابة. لقد قام أبي اللاهوتي في إحدى المرات بتحرير مجموعة من مقالاته ومقالات بعض تلامذته السابقين وضمنها كتاباً جدلياً وعنون هذا الكتاب بعنوان متناقض ولكنه مناسب وهو "كاثوليكية البروستانتية". وسيراً على النمط نفسه في طريقة العرض قمت بنشر أبحاث بعناوين مشابهة مثل "القيام البخيرات ليس امراً خيراً" و"وهل رهان باسكال هو وحده الرهان".

وفي البداية لابد ان أكون واضحاً، فعندما أنتشرت أخبار تحولي في وسائل الأعلام وعلى شبكة الأنترنت سارع بعض المعلقين إلى الأدعاء بأن تقدمي في العمر أثر في عملية تحولي، لقد قيل: إن الخوف تراكم في عقلي بقوة، وقد أنتهى هؤلاء المنتقدون إلى أن توقعات الدخول إلى عالم ما بعد الموت حفزت لدي "تحول فراش الموت". من الواضح أن هؤلاء الأشخاص لم يكونوا مطلعين على كتاباتي اللاوجود بعد الموت، وهم ليس مطلعين كذلك على آرائي الحإلى ة حول هذا الموضوع.

خلال أكثر من خمسين سنة لم أنكر وجود إله فحسب، بل أنكرت أيضاً حياة بعد الموت، ومحاضراتي التي تشرت في كتاب "منطق الفناء" والتي تمثل خلاصة عملية التفكير هذه شاهد على ذلك. هذا الامر هو من ضمن الأمور التي لم اغير وجهة نظري فيها، وقد كان ذلك واضحاً في هذا الكتاب من خلال مساهمة رايت

N.T.Wrights في الملحق الثاني. أود أن اضع حد لكل هذه الشائعات التي وضعت موقفي في إطار رهان باسكال. وعلي أن اشير إلى أن هذه ليست المرة الأولى التي اغير فيها وجهة نظري في قضية رئيسية.

إلى جانب أمور أخرى غيرت رأيي فيها ربما يندهش القراء الملمين بدفاعي المستميت عن الأسواق الحرة عندما يعلمون أنني كنت ماركسياً. وقبل عقدين من الزمن تراجعت عن قناعاتي السابقة بأن اختيارات الإنسان محكومة بنحو شامل بواسطة أسباب مادية.

بما أن هذا الكتاب يتكلم عن سبب تغيير وجهة نظري بخصوص وجود الإله فإن السؤال الواضح سوف يكون "ماذا كانت وجهة نظري قبل التحول؟ ولماذا؟".

الفصول الثلاثة الأولى في الكتاب سوف تخصص للإجابة على هذا السؤال، أما الفصول السبعة الأخيرة فسوف تبين عملية أكتشافي للإله. وعند تهيئة الفصول السبعة الأخيرة لابد أن ابين أنني استفدت كثيراً من النقاش مع البروفيسور ريتشارد والبروفيسور برايان ليفتو استاذي الكورسي السابق والحالي في جامعة أكسفورد.

هناك ملحقان مضافان للكتاب، الملحق الأول تحليل لما يسمى الإلحادية الجديدة لريتشارد ديكنز وأخرين، وقد كتبه روي أبراهام فارغير، أما الملحق الثاني فهو عن النقاش الدائم البالغ الأهمية للمؤمن بالدين حول وجود نوع ما من الوحي الإلهي

في التـاريخ البشـري، مـع تركيـز خـاص عـلى الادعـاء المتعلـق بمسـيح النـاصرة، للمهتمـين بـالاطلاع عـلى المزيـد في هـذا الموضـوع فـإن الباحـث المتخصـص في العهـد الجديـد رايـت وهـو اسـقف دُرام الحـالي قـدم تقييمـه للحقيقـة التاريخيـة التـي يقـوم عليهـا الإيـمان المسـيحي بالسـيد المسـيح، وفي الحقيقـة يجـب أن أقـول: إن الأسـقف رايت قدم حسب إطلاعي أفضل رؤية لقبول الاعتقاد المسيحي في هذا الشأن.

ولعـل مـن المناسـب أذكـر شـيئاً عـن شـهرتي كملحـد – وهـو مـا يشـير إليـه العنـوان الفرعـي للكتـاب – لقـد كانـت أولى أعـمالي المعارضـة للألوهيـة في عـام ١٩٥٠ عـبر الورقـة البحثيـة "اللاهـوت والتكـذيب" وقـد اعيـد طبـع هـذه الورقـة البحثيـة في كتـاب "مقـالات جديـدة في اللهـوت الفلسـفي" عـام ١٩٥٥ وهـي مقتضـفات قمـت بتحريرهـا بالاشـتراك مـع السـدير مـاكلانتير، لقـد كـان كتـاب "مقـاللات جديـدة في اللهـوت الفلسـفي" محاولـة لقيـاس التـأثير عـلى المواضـيع اللهوتيـة والتـي سـميت في مابعد "ثروة في الفلسفة".

الإسـهام الثـاني المهـم كـان كتـاب "الإلـه والفلسـفة" لقـد نشـر لأول مـرة عـام ١٩٦٦، وأعيـد نشـره في الأعـوام ١٩٧٥ـ ١٩٨٤ـ ٢٠٠٥. وفي مقدمـة طبعـة عـام ٢٠٠٥، كتـب بـول كيرتـز وهـو أحـد اكـبر الملاحـدة في عصـرنا الحـالي ، وهـو أيضـاً مؤلـف كتـاب "البيـان الإنسـاني الثـاني"، أن دار النشـر يسرهـا أن تقـدم مـا أصـبح يعـرف بفلسفة الدين التقليدية.

وتبع نشر كتاب "الإله والفلسفة" نشر كتاب "فرضية الإلحاد" عام ١٩٧٦ والذي طبع بعنوان "الإله، الحرية، والخلود" وكان ذلك في الولايات المتحدة الإمريكية في عام ١٩٨٤ . أما بقية المؤلفات المتعلقة بالموضوع فهي "فلسفة هيوم في الإعتقاد والمنطق واللغة" و"مدخل إلى الفلسفة الغربية: أفكار وحجج من أفلاطون إلى سارتر والتطور الداروويني" و "ومنطق الفناء".

في الحقيقة، إنه لمن المفارقات أن أول حجة منشورة في تأييد الإلحاد قدمت لأول مرة في ندوة عن أعظم المدافعين عن المسيحية، وعقدت في النادي السقراطي ورأس الندوة لويس، والمفارقة الثانية هي أن والدي كان أحد قادة التبشير في إنكلترا، ويضاف إلى ذلك أنني في بداية حياتي العملية لم يكن لدي أهتمام خاص بأن اصبح فليلسوفاً محترفاً.

بما أن كل الأشياء الحسنة – إذا لم تكن كل الأشياء دون أستثناء- لابد أن تصل إلى نهاية فإننس سوف أنهي كلمات المقدمة هنا وأترك للقراء أن يقرروا ما هي أسباب تغيير وجهة نظري في ما يخص السؤال عن الإله"[١].

(١) – أنتوني فلو، ترجمة صلاح الفضلي، هناك إله، الناشر المترجم دولة الكويت، تاريخ الطبع ٢٠١٥م، ص ١٥.



الأخلاق في خطاب الإلحاد الجديد:

أكثر ما يشكل تحدياً أمام الإلحاد الجديد هو تأسيس خطاب أخلاقي يكون بديلاً للأخلاق الدينية، وما يسبب هذا التحدي هو إيجاد تفسير مادي لما هو بطبعه غير مادي؛ فالقيم الأخلاقية لا تنتمي إلى الطبيعة وعالم المادة، فالحق، والخير، والعدل، والإحسان، والرحمة... وغيرها من القيم ليست صفات موجودة في المادة، بل غير موجودة حتى في الإنسان بوصفه مادة تحركه أعصاب غير واعية، فمع تحكم هذه النظرة كيف يمكن أن نوجد تفسيراً مختبرياً وتشريحياً لهذه القيم الأخلاقية عند الإنسان؟

فمن المستحيل ثبوتاً وإثباتاً أن يكون هناك قيم أخلاقية تتصف بالإطلاق دون الإيمان بوجد إله يكون مصدراً لهذا الإطلاق، وهذا ما تنبه إليه الكثير من فلاسفة الإلحاد، "وقد أدرك الفيلسوف الوجودي الملحد والشرس، (جون بول سارتر)، مبلغ الإحراج الفكري في مسألة أصل التمييز الأخلاقي بين الخير والشر، ولذلك قال: يجد الوجودي حرجًا بالغًا في ألّا يكون الله موجودًا، لأنه بعدم وجوده تنعدم كلّ إمكانية للعثور على قيم في عالم واضح. لا يمكن أن يكون هناك خير بدهي



لأنّـه لا يوجـد وعـي لانهـائي وكامـل مـن الممكـن التفكـير فيـه. لم يُكتـب في أيّ مكـان أنّ الخير موجود، ولا أنّ على المرء أن يكون صادقًا أو ألّا يكذب"[1].

ومـن هنـا نجـد أن ريتشـارد دوكنـز يتسـق مـع إلحـاده ويلتـزم بمآلاتـه، فـيرفض صـبغ الوجـود ككـلّ بأيـة صـفة قيميـة عـلى الإطـلاق، فيقـول مقـرّا بمشـكلة النسـبية الأخلاقيـة: "في هـذا العـالم لا يوجـد شر ولا يوجـد خـير، لا يوجـد سـوى لامبـالاة عميـاء وعديمـة الرحمـة". ويقـول أيضـاً: إنّـه مـن العسـير جـدًا الـدفاع عـن الأخـلاق المطلقة على أسس غير دينية"[2].

أمّـا الباحـث الأميركـي الـلاأدري ديفيـد برلنسـكي فيوضّـح مقولـة دوستويفسـكي: "إذا كـان الإلـه غـير موجـود فكـلّ شيء مبـاح" ويقـول شـارحا: "فـإذا لم تكـن الواجبـات الأخلاقيـة مـأمورة بـإرادة الله، ولم تكـن في الوقـت ذاتـه مطلقـة، فـإن (مـا ينبغـي أن يكـون) هـو ببسـاطة مـا يقـرّره الرجـال والنسـاء. لا يوجـد مصـدر آخـر للحكـم. هـل هـذه إلا طريقـة أخـرى للقـول بأنـه طالمـا أن الإلـه غـير موجـود، فكـل شيء مباح؟"[3].

(١) - مشكلة الشر ووجود الله، دكتور سامي عامري، http://www.aricr.org/ar/evil

(٢) - الاخلاق والإلحاد، أسماعيل عرفة، http://midan.aljazeera.net/intellect/philosophy/2017/9/19

(٣) - الاخلاق والالحاد، إسماعيل عرفة، http://midan.aljazeera.net/intellect/philosophy/2017/9/19



وقد أشاد داروين نفسه بالدور الفعال للإيمان بالمعبود حيث يقول: "وبالنسبة للأعراق الأكثر تمديناً، فإن الإيمان الراسخ بالوجود الخاص بمعبود، مطلع على كل شيء قد كان له تأثير فعال، على التقدم الخاص بالاخلاق"[1].

ومن جهة أخرى فإن الاكتفاء برصد هذه القيم الأخلاقية من واقع الحياة الاجتماعية، يتضمن أعترافاً بوجود بُعدٍ غير مادي يتطلع له الاجتماع الإنساني؛ لبداهة وجود هذه القيم الأخلاقية عند الإنسان والمجتمع، ولبداهة كونها غير مادية، وهذا ما لا يمكن أن ينسجم مع التفكير الإلحادي.

وإيجاد تفسير مادي لحركة الاخلاق في المجتمع إن تم لا يصيرها مادية؛ لأن لهذه القيم من الأساس إنعكاسات على واقع الحياة المادية للإنسان، وليست هي قيم منعكسة عن المادة، فالإنطلاق لرصد القيمة من المادة، يقابله الإنطلاق من القيمة نفسها ومن ثم البحث عن تأثيرها في المادة، فتارة تكون النظرة فوقية فترى القيمة أولاً، وتارة تكون النظرة تحتية فترى القيمة الأخلاقية متجلية في الحياة الحسية، وبكلا المنظارين تظل القيم الأخلاقية ليست مادية.

وقانون الانتخاب الاجتماعي الذي جاء على وزن قانون الانتخاب الطبيعي لا يشكل حلاً بقدر ما يشكل خدعة وتحايل، فالتطور الذي يحدث في الكائنات الحية بحسب النظرية الداروينية يقوم على بقاء الاجدر والاقوى والاصلح، وهو طرح

---

(١) - نشأة الإنسان والإنتقاء الجنسي، تشارلس داروين، ترجمة مجدي محمود الملجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط الأولى ٢٠٠٥، ج٣ ص ٢٢٧.

يمكن تفهمه ضمن إطار المادة غير الواعية، ولكن كيف يمكن فهمه وإستيعابه ضمن الحياة العاقلة والمريدة؟ وحركة الإنسان والمجتمع حركة واعية تقوم على التطلع نحو الكمال الذي قد يكون فيه التضحية بالذات من أجل العدل والحرية والكرامة، الأمر الذي يجعلها تقع على العكس تماماً من الأنانية المحضة التي يقوم عليها الإنتخاب الطبيعي.

فالإستجابات العصبية، والسلوكيات الغرائزية، عملية غير واعية، قد نجدها في بعض السلوكيات التي يمارسها الإنسان كما يمارسها الحيوان، أما السلوك الحر القائم على الوعي والإرادة والقدرة على الاختيار والتمييز فهو حتماً مختلف عن الحالة الغرائزية.

والعمل على تطبيق قانون البقاء للاصلح إجتماعياً سوف يؤدي إلى أثار مدمرة للوجود الإنساني، فتمييز البشر بحسب الجينات الوراثية يفتح الطريق أما صراع عرقي تنقلب معه كل المفاهيم الأخلاقية إلى مفاهيم لا أخلاقية، فيصبح الخير شر، والعنصرية فضيلة، العدل ضعف، والظلم قوة، والإنصاف سخف، والرحمة جهل، وهكذا تكون الحقوق فقط للأقوى والأكثر صموداً.



ومـن هنـا رفـض ألفـرد والاس[1] المنظـور الـدارويني وكتـب عـام ١٨٦٤ يتسـأل: "كيـف افـرز الانتخـاب الطبيعـي المفـاهيم الأخلاقيـة الجيـدة، كالمنطقيـة والإثـار؟، ويـرى والاس أن مبـدأ الصرـاع مـن أجـل البقـاء والبقـاء للأصـلح قـد أديـا إلى تفـوق الإنسـان الحـديث عـلى حسـاب الإنسـان البـدائي، الـذي أنقـرض نتيجـة لعدوانيـة اجـدادنا، أي أن بقـاء الأول كـان عـلى حسـاب فنـاء الثـاني. لمـا كانـت هـذه النتيجـة لا تتماشـى مـع منظومتنـا الأخلاقيـة، فـذلك يعنـي أن لأخلاقنـا مصـدراً آخـر غـير الصـراع، ويـرى والاس أن هـذا المصـدر لـيس إلا الإلـه الخـالق للعقـل البشرـي خلقـاً مباشراً"[2].

وقـد حمـل الـبعض التفكـير الـدارويني مسـؤولية مـا وقـع مـن دمـار في الحـرب العالميـة، وذلـك للفلسـفة العنصـرية التـي أسسـها تشـارلز داروين في كتابـه أصـل الإنسـان، والـذي حـاول فيـه البرهنـة عـلى وجـود تمـايز حقيقـي بـين البشرـ، وقـد يرتفـع هـذا التمايـز إلى مسـتوى أن يكـون كـل عـرق نوعـاً إنسـانياً مسـتقل عـن الآخـر، يقـول: "قـام الإنسـان بالارتفـاع إلى منزلتـه الحـإلى ة. ولكـن منـذ أن وصـل إلى المرتبـة الإنسـانية، فإنـه قـد تشـعب إلى أعـراق متباينـة، أو كـما يمكـن أن يطلـق علـيهم بشـكل أكثـر إنطباقـاً (أنـواع فرعيـة) وبعـض تلـك الأنـواع الفرعيـة، مثـل الزنـوج أو الأوروبـين يكونـوا

---

(١) - ألفـرد راسـل والاس (بالإنجليزيـة: Alfred Russel Wallace) ولـد في ٨ ينـاير ١٨٢٣ وتـوفي في ٧ نـوفمبر ١٩١٣ هـو عـالم طبيعـة بريطـاني، ومستكشـف، وعـالم جغرافيـا، وعـالم أحيـاء وعلـم الإنسـان وهـو الـذي طـرح نظريـة التطـور بالانتقاء الطبيعي بصورة مستقلة عن داروين واشتهر بها.

(٢) - خرافة الإلحاد ص ٢٩٩.





غايـة في التبـاين، إلى درجـة أنـه إذا تـم إحضـار عينـة إلى عـالم في التـاريخ الطبيعـي، بـدون أي معلومـات إضـافية، فـإن مـن شـأنهم بـلا شـك، أن يـتم اعتبـارهم عـن طريقـه، على أساس أنهم أنواع صحيحة وحقيقية"[1].

والنتيجـة المتحصـلة مـن هـذا التمايـز العرقـي؛ هـو مـنح العـرق المتحضـر منهـا الحـق في القضـاء عـلى العـرق الهمجي، ضـمن قـانون البقـاء للأصـلح والانتقـاء الطبيعـي، حيـث يقــول فيــه: "في مرحلــة مســتقبلية معينــة، ليســت ببعيــدة، ســوف تقــوم الأعــراق البشــرية المتحضــرة عــلى الأغلــب بالقضــاء عــلى الأعــراق الهمجيــة واســتبدالها في شــتى أنحـاء العـالم." ولهـذا الـنمط مـن التفكـير نجـد عـالم التـاريخ الأمريكـي تومـاس نـاب[2] thomas knapp مـن جامعـة لويـال يقـول: " كـان النـاس ينتظـرون الحـرب قبـل عـام ١٩١٤م بمنتهـى الشـغف، وكـانوا يتمنـون قيـام الحـرب، وكـان الـدافع لسـيطرة هـذا الفـرح علـيهم هـو سـيطرة الداروينيـة الإجتماعيـة عـلى النـاس في تلـك الفـترة حيـث طُبقــت في مــدارس أوربــا، فهــي تــرى الحــرب دافعــا للرقــي للأقــوى ودافــع للنشاط"[3].

(١) - نشـأة الإنسـان والإنتقـاء الجنسـي، تشـارلس داروين، ترجمة مجدي محمـود الملجي، المجلس الأعلى للثقافة، القـاهرة، ط الأولى ٢٠٠٥، ج٣ ص ٢٢٠.

(٢) - هـو أحـد الآبـاء المؤسسـين للولايـات المتحـدة، والكاتـب الرئيسـي إعـلان الاسـتقلال (١٧٧٦) وثالـث رئـيس للولايات المتحدة (١٨٠١-١٨٠٩).

(٣) - كهنة الإلحاد الجديد، كتور هيثم طلعت، ص ١٥٩ http://laelhad.com/



ولو أعتبرنا أن عملية الانتخاب الطبيعي ليست موغلة في الأنانية، وإنما هي قائمة على إنتخاب أخلاقي يراعي الخير والفضيلة، مع أنه غير ممكن بحسب النظرية الداروينية، إلا أنه ومع ذلك الاعتبار لا تكون عملية مفهومة بدون مرجعية أخلاقية، وكل ما يمكن تفهمه هو النسبية القائمة على المعيار الشخصي، لأن عملية الإنتخاب الطبيعي ليست عملية حتمية تصادر إرادة الإنسان، وإنما تخضع لخياراته هو وبحسب الظروف والمرجحات، الأمر الذي يجعلنا نبحث من جديد عن أخلاق تمتلك مفهوماً إطلاقياً يمكن أن يرجع إليه المجتمع في عملية الإنتخاب، وبدون المعيارية الذاتية للقيم الأخلاقية لا يكون هناك مبرراً لوجودها من الأساس ناهيك عن إمكانية أنتخابها إجتماعياً، وبالتالي فليعمل كل إنسان بحسبه دون أن يكون هناك رادع لفعله.

والعجيب أن تلك النظرة السطحية لحقيقة الإنسان القائمة على المادة فقط، أريد لها أن تكون هي النظرة العلمية والموضوعية، وروج لها بوصفها نظرة قائمة على الملاحظة والتجربة، إلا أن الذي تم ملاحظته هو الجانب الحسي من الإنسان فقط، أما الجانب الواعي والمتفهم لقيم الكمال والجمال قد تم أهماله واستبعاده لكونه عصياً على المختبر والتجربة الحسية.

يقـــول الفيلســـوف الأميركـــي الـــلاأدري والمثـــير للجـــدل تومـــاس ناغـــل[1] في كتابـــه "العقـــل والكـــون: لمـــاذا يكـــاد يكـــون التصـــوّر المـــادّي الـــدارويني خطـــأ قطعـــا؟ أن هنـــاك ثلاثـــة عنـــاصر تعجـــز الرؤيـــة الكونيـــة المادّيـــة أن تقـــدّم تفســـيرا لهـــا، وهـــي: الـــوعي، والإدراك، والقيم الأخلاقية[2].

ويقـــول روي أبراهـــام فـــارغير "أرى أن هنـــاك خمســـة ظـــواهر واضـــحة في تجربتنـــا المباشرة لا يمكن تفسيرها إلا بلغة وجود الإله. هذه الظواهر هي:

الأولى: العقلانية المتضمنة في جميع خبراتنا الحسية عن العالم الفيزيائي.

الثانية: الحياة القادرة على الفعل المستقل.

الثالثة: الوعي، القدرة على أن تكون على علم.

الرابعة: الفكر التصوري، القدرة على التعبير وفهم الرموز الموجود في اللغة.

الخامسة: النفس البشرية، مركز الوعي والفكر والفعل"[3].

---

(١) - تومـاس ناغـل (بالإنجليزيـة: Thomas Nagel) هـو فيلسـوف أمريكـي مـن مواليـد ٤ تموز/ يوليـو ١٩٣٧، وهـو حاليـاً بروفيسـور متقاعـد مـن جامعـة نيويـورك والتـي درّس فيهـا منـذ ١٩٨٠. تشـمل اهتمامـات ناغـل الفلسـفية كـل مـن مواضيع فلسفة العقل وفلسفة السياسة والأخلاقيات.

(٢) - اســـما عيـــل عرفـــة، الإلحـــاد والأخـــلاق، http://midan.aljazeera.net/intellect/philosophy/2017/9/19

(٣) - أنتـوني فلـو، هنـاك ألـه، ملحـق الالحـاد الجديـد كتبـه روي أبراهـام فـارغير، تجرمـة الـدكتور صـلاح الفضـلي، ص ١٩١.

ومع أن النظرية الداروينية قد أسست تصوراتها عن الإنسان ضمن رؤية مادية قاصرة، وقد تسبب ذلك في غياب فهم حقيقي ومتكامل للإنسان، إلا أن هناك أمر إيجابي يمكن أن يحسب لها، وهو ما وفرته من مادة وشواهد ضخمة وما أوجدته من ملاحظات لها علاقة بتأثير البيئة والجغرافيا في الاجتماع الإنساني، وهو بدوره يساعد على فهم شخصية المجتمع ودوافعه وانماط تفكيره واساليب عيشه وفنونه، الأمر الذي لا يستغني عنه أي عالم أجتماعي.

ومع ذلك فإن الملاحظة الجديرة بالذكر في هذا الخصوص هو عدم حتمية هذه المؤثرات على الاجتماع الإنساني، لما يمتلكه الإنسان من إرادة واعية وعقل مميز وروح تواقة للتسامي والكمال، فبإمكان الإنسان فرداً أو جماعة التمرد على كل هذه المؤثرات، وخلق واقع أخر بعيد كل البعد عن ما كان يجب أن يكون عليه بحسب قانون الطبيعة، فمع أعترافنا بالجانب المُنّفعل في الإنسان، نعترف أيضاً بالجانب الفاعل فيه، وهو جانب الروح المتطلعة نحو الكمال المعنوي والمادي بما لها من وعي وإيمان بقيم مطلقة.

وقد حاول الإلحاد الجديد تقديم مقاربات أخرى لموضوع الأخلاق تتسق مع الرؤية المادية للإنسان، ومع كل الاجتهادات التي قدمها في هذا الشأن إلا أنه لم يستطع الخروج من النسبية التي لا تصبح معها الاخلاق معيارية.

يقول إسماعيل عرفة: " أمّا ريتشارد دوكنز فقد صرّح في تغريدة له على موقع تويتر بأن الإجهاض فعل أخلاقي ومشروع طالما ليس هناك ألم، وبرّر ذلك قائلا: "لأن

الجنين في بطن أمّه هو أقل إنسانية من أي خنزير بالغ". تعرّض دوكنز للنقد بشدّة .عند نشره لهذه التغريدة وحاول أن يوضح مراده في عدّة تغريدات لاحقة، لكن تغريداته ظلّت غامضة وغير مفهومة.

في نفس الإطار يرى الملحد الأسترالي وأستاذ الفلسفة الأخلاقية بيتر سنجر أن ممارسة البشر للجنس مع الحيوانات والبهائم طالما لا تتضمّن أذيّة من أي نوع للحيوان هو أمر طبيعي ومقبول في إطار حميمية العلاقة بين الحيوانات والإنسان، وبالنسبة إليه: "فلا خطأ في ذلك على الإطلاق، بل إنه أمر محمود طالما يؤدي إلى استمتاع الطرفين: الحيوان والإنسان". هل معنى ذلك أن الملاحدة كلهم لاأخلاقيّون؟ بالطبع لا، يقول فرانك توريك: "لا أقول بأن الملاحدة لا يعرفون الأخلاق وإنما أقول إنهم لا يمكنهم تبرير الأخلاق. نعم يمكنهم التصرّف بخُلق ويمكنهم الحكم على بعض الأفعال بأنها أخلاقية أو لا أخلاقية، لكنهم لا يستطيعون توفير قاعدة موضوعية لأحكامهم الأخلاقية.

وأيا ما كان الأمر: الهولوكوست، الاغتصاب، ذبح الأطفال، أو أكل الأطفال، فلا يوجد لدى الملحدين معيار موضوعي للحكم على أي منهم". وهو الأمر الذي قرّره كذلك علي عزت بيجوفيتش قائلا: "يوجد ملحدون على خلق، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي"[1].

---

(١)(١) - اسماعيل عرفة، الإلحاد والأخلاق، http://midan.aljazeera.net/intellect/philosophy/2017/9/19



ولو افترضنا كون الفلسفة الداروينية لا تؤسس لأخلاق سلبية قائمة على الأنانية الجينية، إلا أنها أيضاً لا تؤسس لقيم أخلاقية مطلقة لبداهة افتقار المادة لها، وكل الكتابات التي نسجت على منوال الداروينية في موضوع الأخلاق، لم تخرج بتصور واضح حول تلك القيم الأخلاقية الضرورية، "ككتابات مايكل شرور (علم الخير والشر)، أو كتاب روبرت هايند (لماذا الجيد جيد؟)، أو كتاب روبرت بكمان (هل بإمكاننا أن نكون صالحين بدون الله؟)، أو كتاب مارك هاوزر (عقول أخلاقية). وهي جميعاً تتبنى تصوراً داروينياً في تفسير الظاهرة الأخلاقية، وهي وإن لم تصرح بشكل مكشوف تكاد أن تقول أنه لا وجود لشيء أسمه قيم أخلاقية مطلقة، وهذا ما ينبغي أن يكون فعلاً، إذ الإنطلاق من التصور الدارويني في معالجة السؤال الأخلاقي لازمه الضروري القول بأنه ليس للأخلاق وجود قيمي حقيقي ومطلق، وإنما هي كالإنسان قابلة للتطور والانحدار بحسب مسارات تطور الكائنات، والشعور الإنساني بها وليد الصدفة فقط دون أن يكون لها قيمةٌ ذاتيةٌ حقيقة"[1].

يقول عبد الله العجيري: "المشكلة أن الملاحدة إلى وم يقدمون أنفسهم باعتبارهم (إنسانيون هيومانيون) ويبدون قدراً من الصلابة الأخلاقية في خطاباتهم حيال ما يعتقدونه صواباً وخطأً، دون أن يوضحوا القاعدة التي تتأسس عليها هذه الصلابة الأخلاقية، وإذا أرادوا التوضيح أحياناً فإما أن يقعوا في إشكالية التبرير

(١) - ميليشيا الإلحاد، عبد الله العجيري، تكوين للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية، ٢٠١٤م، ص ١٥٢.



النفعي البراغماتي للأخلاق والذي يفقد القيم الأخلاقية قيمتها، أو يقعوا في تقرير نسبيتها بما يفقدها قيمتها المطلقة، ويفقدهم مبرر هذه الصلابة الأخلاقية التي يظهرونها والحماسة الكبيرة في دعوتهم لقيمهم الأخلاقية بما يشعر المتلقي أنهم يدافعون عن رؤى كونية مطلقة، واستقراء طريقتهم في نقد الممارسات الأخلاقية التي لا يميلون إليها تكشف عن هذه القضية بوضوح شديد"[1].

(١) - المصدر السابق، ص ١٥٠.



ريتشرد دوكنز ومنشأ الأخلاق:

ومع كل ما قدمناه يعتقد ريتشارد دوكينز أن فهمنا كان خاطئاً للانتخاب الطبيعي والتطور الداروينين، ويتعرض في كتابه (وهم الإله) في الفصل السادس تحت عنوان منشأ الأخلاق، للفهم الخاطئ للأخلاق الداروينية[1]، يقول: "تبدو فكرة الانتخاب الطبيعي غير ملائمة بالمرة لشرح مقدار الخير التي نتملكه أو حتى شعورنا عن القيم الأخلاقية كالامانة والتعاطف والأسف. الانتخاب الطبيعي يستطيع شرح الجوع والخوف والرغبة الجنسية وكل ما يمكن أن يساهم مباشرة في بقائنا أو الحفاظ على جيناتنا. ولكن ماذا عن الشفقة التي نشعر بها عند رؤيتنا ليتيم يبكي أو أرملة عجوز قانطة تشكو الوحدة؟ ما الذي يدفعنا إلى إرسال هدية من مجهول أو نقوداً أو ملابس لضحاية التسونامي في الطرف الآخر من العالم لم نراهم قط وأحتمال أن يردوا الجميل لنا هو أقل من أن نفكر به. من أين يأتي هذا السامراي المتأصل فينا؟ أليس الخير متناقضاً مع نظرية الجين الأناني"؟

(١) - ننقل كل المقاطع في هذا العنوان من كتاب وهم الإله، مصدر سابق، من ص ٢١٥ إلى ٢٢٠.

إلى هذا الحد نتبنى ما قاله ريتشرد بأن هذه النظرية الطبيعية لا يمكن أن تكون مؤسسة لكل عوامل الخير فينا كبشر. إلا أن ريتشرد يستدرك ذلك بقوله: " لا ... هذا فهم خاطئ للنظرية ومحزن (والأن أصبح متوقعاً دئماً) ".

وهنا لابد أن نتوقع من ريتشرد تقديم تصور آخر للانتخاب الطبيعي يكون مستوعباً لكل القيم الأخلاقية التي يؤمن بها الإنسان، طالما اعتبر الفهم الذي فهمناه فهماً خاطئاً. والأمر الذي يجعل المهمة صعبة أمامه؛ هو كيف يمكنه تقديم هذا التصور مع وجود جين أناني؟، وبسبب هذه العقبة نجد ريتشرد عمل على التخلص من هذا الجين؛ وذلك بالتفريق بين الجين الأناني، والكائن أو الجنس الأناني، وبذلك أوهم نفسه بأن الأنانية صفة للجين وليست للكائن بما هو كائن، مع أن هذا الكائن هو عبارة عن تجمع مكثف لهذه الجينانت الأنانية، يقول: "من الضروري أن نركز على الكلمات الصحيحة. وذلك بالتركيز على الجين الأناني، لأن ذلك المصطلح هو على النقيض مع مصطلح الكائن الأناني مثلاً أو الجنس الأناني. دعوني أشرح".

مع أن هذه الإلتفافة في حد ذاتها تحمل في طياتها بذور المغالطة والغفز على العقول، إلا أننا لابد من مسايرته لكي نعرف الفرق بين الجين الأناني الذي صنعته الطبيعة، وبين الكائن الذي صنعته نفس الطبيعة ومن تلك الجينات الأنانية ذاتها. يقول: " دعوني اشرح .. المنطق الداروني يفرض علينا أستنتاج أن وحدآت الحياة في تدرجها الطبقي والتي تبقى وتنتقل من خلال الانتخاب الطبيعي تميل لأن تكون

أنانيـة. والوحـدات التـي تسـتمر ستسـتمر عـلى حسـاب الوحـدات المنافسـة لهـا في نفـس الدرجة في الطبقية. وهذا بالضبط ما تعنيه الأنانية بهذا الصدد".

إلى هنـا يمكننـا أن نفهـم أن هـذا المقـدار مـن الأنانيـة تحـتفظ بـه كـل الكائنـات الحيـة، الأمـر الـذي يجعـل الأنانيـة هـي أسـلوب حياة لجميـع هـذه الكائنـات، فكيـف بعـد ذلـك يتمكن ريتشرد من قلب هذه المعادلة الطبيعية لأستخراج منظومة أخلاقية.

يبـدأ ريتشرـد بشرـح هـذا التحـول والإنقـلاب المفـاجئ بكـلام غـير واضـح، إمـا لغمـوض الفكـرة، أو لعـدم واقعيتهـا، أو لسـوء في الترجمـة، يقـول: "السـؤال هـو، عـلى أي درجـة يكـون فعـل هـذه المورثـات؟ كـل فكـرة الجـين الأنـاني، ولنركـز عـلى الكلمـة الآخـيرة، هـو أن وحـدات الانتخـاب الطبيعـي (الوحـدة التـي تهـتم بـذاتها) ليسـت الكـائن الحـي الأنـاني وليسـت المجموعـة الأنانيـة أو الصـنف الأنـاني بـل هـي المورثـة (الجين) الأناني".

وهكـذا يـتملص ريتشـرد مـن الجـين الأنـاني بعـد أن تحـول إلى كـائن، أو جـنس، أو صـنف، وأصـبحت مهمتـه هـي مجـرد توريـث هـذا الجـين. ومـن الواضـح أن هـذا الكـلام يحتـوي عـلى إشـكال منطقـي؛ وهـو: كيـف لا تكـون الأنانيـة ثابتـة كضرـورة طبيعيـة لكـلا المـرحلتين؟، وعليـه يكـون الانتخـاب الطبيعـي قـائم في مرحلـة الوحـدات وفي مرحلـة الكـائن الحـي بـنفس المقـدار، وحينهـا لا يكـون هنـاك ضرورة للتفريـق بـين المـرحلتين. مـع أنـه فـرق بيـنهما وجعـل الانتخـاب الطبيعـي خاصـاً بالوحـدة التـي تهـتم بـذاتها، كـما عـبر بقولـه: "بـأن وحـدات الانتخـاب الطبيعـي أي

الوحدة التي تهتم بذاتها هي ليست الكائن الحي الأناني". وإذا سلمنا بهذا التفريق بين الجين والكائن الحي وسلمنا بأن الانتخاب الطبيعي هو في مرحلة الجيانت فقط، فعلى أي ساس بعد ذلك يستخدم قانون الانتخاب الطبيعي في مرحلة الكائن الحي ومرحلة الإنسان والمجتمع؟ فإذا انتهى دور هذا الانتخاب في مرحلة الجينات فلا مبرر لوجوده مرة آخرى، وإن كان قانوناً فعالاً في كل المراحل فلا مبرر لهذا التفريق فالأنانية هي الحاكمة طالما الاتخاب يقوم على أساسها.

ثم يقدم شرحاً لهذا الفصل بين المرحلتين بقوله: " أن الجين بهذا الصدد هو من يبقى للأجيال أو لا يبقى. وعلى عكس الجينات (والميمات ايضاً) فإن الكائن الحي أو المجموعة أو الصنف ليسوا بالوحدات التي يمكن أن تخدمنا بهذا المعنى لأنهم ببساطة لا يصنعون نسخاً متطابقة لأنفسهم ولا يتنافسون في موضوع النسخ الذاتي. وهذا بالضبط ما تفعله الموروثات وهذا هو الأصل المنطقي الذي يبرر اختيار المورثة فقط لتكون الوحدة (الانانية) بالمعنى الداروني لكلمة الأنانية"

يبتني هذا الكلام على قفزة غير منطقية، أو مغالطة تتجاوز الصرامة العقلية، فوجود رابط ضروري بين مرحلة وأخرى يعد شرطاً حتمياً لأي تحول، وبخاصة التحولات التي يحدث معها تغير في طبيعة المسار للطبيعة، فالقانون الطبيعي لا يكون حاكماً في مرحلة دون الأخرى، وعندما يهمل أو يهمش في أي مسار تحكمه الطبيعة يكون ذلك تخلي عن القانون أو غفزة على الضرورة المنطقية، وقد اعتادت العقلية الداروينية أن ترتب لنا المراحل من دون أن تربط لنا ذلك التحول باسبابه



المنطقية، فمثلاً تطور الإنسان من خلية واحدة ومروره بمراحل لا تحصى حتى وصوله إلى مرحلته الحالية، كل ذلك يتم من غير تقديم الرابط المنطقي بين كل مرحلة ومرحلة من هذا التطور، فلو كان القانون يمتلك من الصرامة العقلية لتحولت القرود التي نراها اليوم إلى بشر، طالما تشترك مع البشر في أب واحد مباشر لكليهما، والقانون الحاكم على مسيرة التطور لا يمكن أن يأتي يوم ويتوقف فيه عن العمل.

وقد اعتمد ريتشر في كلامه السابق على نفس الطريقة الداروينية في طيه المرتجل للمراحل، وحتى يتضح ذلك لابد من شرح عبارته السابقة بكلام اكثر وضوحاً. خلاص ما أراد قوله هو أن الأنانية صفة (للجين) دون الكائنات والاصناف؛ وذلك لأن الجين هو الذي يصنع نسخاً لذاته متطابقة مع نفسه، بعكس الكائنات والاصناف التي لا تقوم بذلك، يقول: " فإن الكائن الحي أو المجموعة أو الصنف ليسوا بالوحدات التي يمكن أن تخدمنا بهذا المعنى لأنهم ببساطة لا يصنعون نسخاً متطابقة لأنفسهم" وبالتالي الجين هو الذي يحتاج إلى هذه الانانية للقيام بعملية التوريث، يقول: "وهذا بالضبط ما تفعله الموروثات" وقانون الانتخاب الطبيعي يأتي في هذا الاطار وهو صلاحية البقاء للافضل والاقوى، وبما أن الكائنات بحسب ريتشرد لا تقوم بصنع نسخاً متطابقة لأنفسها، فلا مبرر لهذه الانانية الطبيعية، إلا أن التوريث لا يكون ذا جدوى مالم تكتمل الدورة بحفظ الكائن المتكون من تلك الجينات، فلو كانت فلسفة التوريث هو الحفظ والبقاء فأن هذه

الفلسفة لا تكون ذات قيمة مالم تعمل على حفظ الكائنات والاصناف نفسها، ومن هنا لا يكون التوريث هو المبرر المنطقي للأنانية وإنما الحفظ والبقاء هو الذي يبرر تلك الأنانية، والانتقاء الطبيعي لا يقوم إلا على ضرورة الحفظ والاستمرار، وكون الحفظ في بعض مراحله يتم عبر التوريث فان ذلك لا يعني أن يكون هو العامل الوحيد للحفظ، ومن هنا نجد ريتشرد يقر بذلك ويقترح وسائل أخرى للحفظ سنتطرق لها لاحقاً.

والخلاصة فان التوريث ليس هو مبرر الانانية وإنما الحفظ والاستمرار هو المسؤول عن ذلك، وبهذا القدر يشترك الجين والوحدات مع الكائنات والاصناف، وتصبح الانانية هي الحاكمة سوى كانت في مرحلة الجين والوحدات أو في مرحلة الكائنات والاصناف، وعليه لا يستقيم كلام ريتشد عندما قال: "وهذا بالضبط ما تفعله الموروثات وهذا هو الأصل المنطقي الذي يبرر اختيار المورثة فقط لتكون الوحدة (الانانية) بالمعنى الداروني لكلمة الأنانية" .

ولا يختلف معنا ريتشرد في ما توصلنا إليه من أن الكائنات لابد أن تكون أنانية أيضاً، إلا أنه يحاول أيجاد خطة أخرى تحفظ بها الكائنات نفسها، ولا نستغرب أن كان من بين هذه الخطط أن تتحول هذه الكائنات من حالة الانانية المتأصلة فيها إلى الايثار، فتنقلب كل المفاهيم حتى ينفتح الطريق للاخلاق، وأن تمكن من ذلك وهو عسير، إلا أن ذلك إلتفاف بعيد للوصول إلى حقيقة بديهية متأصلة في الإنسان بما يمتلكه من روح متطلعة إلى الغيب، والإصرار على تفسير الاخلاق



تفسيراً مادياً أو جعل المادة هي أساس للأخلاق لا يتم إلا بالتجاوز الواضح لابسط بديهيات العقل والمنطق، فيقول: "وهناك بعض الظروف، وليست نادرة بأي شكل، حيث تضمن المورثة بقاءها بجعل الكائن يتصرف بطريقة ايثارية" ثم يسترسل في تقديم بعض النماذج الايثارية لكي يتجاوز وبسرعة ما احدثه من تناقض وإنقلاب في المفاهيم، فمفهوم الانانية يقع في الطرف المناقض لمفهوم الايثار، ولا يمكن أن يجتمعان في لحظة واحدة وفي كيان واحد، فاللحظة التي يكون فيها الكائن اناني لا يكون مؤثراً لغيره والعكس صحيح، ويبدو ان خلط المفاهيم عنده جعله يصف الانانية في بعض الأمثلة التي ذكرها بالايثار، في حين أنها كانت انانية في اعلى مراتبها من الظهور والتجلي، فعندما تؤثر الأخر بما عندك طمعاً فيما عنده لا يكون ذلك إيثاراً وإنما انانية متسترة بالايثار، أما الإيثار كقيمة أخلاقية لا يمكن مقاربته بالشكل الذي قارب به ريتشرد، الامر الذي يجعلنا نشكك في معنى الاخلاق عنده من الأساس، وكي نفهم ما يقول لابد ان نستعرض الايثار عند ريتشرد كما ذكره هو.

يقول: "وهذه الظروف أصبحت مفهومة بشكل جيد في أيامنا وتصنف على فئتين رئيسيتين. المورث التي تبرمج الكائن لايثار الأقارب الحاملين لنفس النوع من المورثات... والمثال الاوضح على ذلك هو رعاية الأطفال" فالإنسان وبقية الكائنات الحية ترعى اطفالها لأن الجين الوراثي يملي عليها ذلك، وما يصاحب هذه الرعاية من إيثار وتضحية ليس من أجل قيمة أخلاقية مفارقة وإنما غريزة



طبيعية متأصل في الكائن، ونحن لا نعارض وجود مثل هذه الغريزة في الحيوان فانه يندفع بشكل طبيعي لرعاية صغاره، ولكن تفسير الايثار كقيمة أخلاقية بهذا البعد الغرائزي فيه تجاوز للبعد المنطقي، فحتى يستقيم أي وصف لابد ان يكون هناك وصف وموصوف وبينهما تناسب، وهذا الوصف لابد ان يكون سابقاً للموصوف ويتكون في مرحلة لا علاقة لها بالموصوف، فعندما أقول: (هذه اللوحة جميلة)، لابد ان يكون معنى الجمال عندي سابق لهذه اللوحة، بل وجد وتكون في مكان أخر لا علاقة له باللوحة، وكذلك الحال في المفاهيم التي نصطلح عليها بالمفاهيم الانتزاعية لا تعني أبداً بان الانتزاع هو الذي كوّن مفهوماً لم يكن موجداً، وإنما يعني بالدقة العقلية انطباق المفهوم على المصداق، فلو لم يكن المفهوم عندي واضحاً لا يمكن انتزاعه ابداً، وعليه فالايثار الذي قدمه ريتشرد من خلال التربية ورعاية الصغار ليس إلا اصباغ مفهوم مسبق عنده على واقع خارجي، الامر الذي يرجعنا من جديد للتسأول، من أين حصل عندنا مفهوم (الايثار) قبل ان نصف به أي حقيقة خارجية؟ فالإنسان يعرف الإيثار كقيمة أخلاقية بشكل مستقل ومفارق ومن ثم له القدرة على استخدام هذه القيمة لوصف كل من يجسد بفعله هذه القيمة، وليس كما يزعم ريتشرد بان الايثار كقيمة أخلاقية غير موجود عند الإنسان وغير معروف وإنما اكتسبه غريزياً بسبب الحفاظ على نوعه وجيناته الوراثية.



وإذا سلمنا معه بهذا التفسير لقيمة الايثار حينها لا بد ان يكون محصوراً بين أصحاب الجينات المشتركة وداخل الاسرة الواحدة، وهذا خلاف واقع الإيثار كقيمة أخلاقية تتجاوز كل الحدود الضيقة.

وما قام به من محاولة لايجاد معنى أخر للإيثار عند تفسيره للمعنى الثاني الذي أشار إليه سابقاً ليس إلا أنانية بحته لا علاقة لها بالايثار، حيث يقول: "النوع الرئيسي- الآخر من الايثار والذي له تفسير دارويني متكامل هو الايثار المتبادل، (حك لي ظهري لاحك لك). وهذه النظرية قدمها لأول مرة في ميدان التطور الطبيعي العالم روبرت تريفيرس وغالباً ما يعبر عنها بمصطلحات رياضية تخص العاب الرهان، ولا تعتمد على تقاسم المورثات، وبالتأكيد تعمل بشكل ممتاز وحتى بشكل افضل بين كائنات متباينة ومختلفة وتسمى عندها بالمتعايشات. المبدأ هو نفسه في التبادل والمقايضة الذي يعتمده الإنسان.." ولا يمكن أن نقبل باي حال من الأحوال تفسير الإيثار بهذه النماذج والامثلة، لأن طبيعة الايثار ومفهومه متقوم بعدم وجود مردود، بمعنى ان الفعل لا يقال له فعلاً إيثارياً إلا إذا لم يكن في قباله أي تعويض، واللحظة التي نتحدث فيها عن المقابل لا يكون الفعل إيثاراً، قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ هكذا تتجلى قيمة الإيثار بالشكل الذي لا يمكن تفسيره من خلال نظرية حك ظهري لاحك ظهرك.

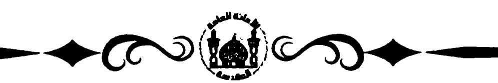
والخلط الذي احدثه ريتشرد بين الإيثار كقيمة أخلاقية وبين الانانية يكشف عن غياب حقيقي للرؤية الأخلاقية عند الملحدين، وهذه المحاولة التي اجتهد فيها لكي يقدم تفسير طبيعي للاخلاق تكشف عن الازمة التي تواجه هذا النمط من التفكير، فكل النماذج التي قدمها في البعد الثاني للإيثار لم تكن إلا نماذج للانانية، فالايثار له معنى واحد قائم على العطاء بدون مقابل، في حين أن الانانية يمكن تصورها ضمن نوعين من النماذج، الأول: من يريد مكسباً بدون مقابل، والثاني: من يريد مكسباً بمقابل، ففي كلا النموذجين تتجلى الانانية بدرجات متفاوتة، الامر الذي يجعل لنا الحق في التشكيك في فهم ريتشرد للأخلاق من الاساس.

وحتى أكون محقاً في تشكيكي انقل لك الأمثلة التي ذكرها للإيثار يقول: "الصياد يحتاج إلى رمح والحداد يحتاج لحماً. واللاتساوي بينهما يؤدي لعقد من نوع ما. النحل يحتاج إلى الرحيق والزهور بحاجة إلى اللقاح، والزهور لا تستطيع الطيران وبالتالي فإنها تدفع للنحل الرحيق كعمولة لأستعمال اجنحتها. الطير المسمى بمرشد العسل يستطيع إيجاد عش النحل ولكنه لا يستطيع اقتحامه. والغرير (البادجر) يستطيع اقتحامه ولكنه بدون اجنحة للبحث عنهم. مرشد النحل يقود الغرير (والانسان في بعض الأحيان) للعسل بطريقة طيران مغرية ولا تستعمل تلك الطريقة في الطيران لأي غرض آخر. والطرفان يستفيدان من الصفقة. ربما تقع قطعة من الذهب تحت حجر لا يستطيع المكتشف تحريكه بمفرده. ويطلب المساعدة من الآخرين رغم أنهم سيقاسمونه لانه بدون مساعدتهم لن يصحل على

أي شيء. ومملكـة الحيـاة غنيـة بامثلـة كهـذه عـن العلاقـات المشـتركة: الثـيران الامريكيـة والعصـفور نـاقر الثـيران، الزهـو الحمـر والطـائر الونـان، البقـر والبكتريـا المعويـة. الايثـار المشـترك يعمـل لأن اللاتنـاظر في الاحتياجـات والمقـدرات يسـاعدها في ذلـك ولـذلك تعمـل بنجـاح اكـبر بـين الكائنـات المختلفـة حيـث اللاتنـاظر أكـبر وأوضح".

ينتـاب الإنسـان العجـب مـن طريقـة التفكـير التـي يـروج بهـا اكـبر الملحـدين للإلحـاد، بهـذه الأمثلـة يريـد أن يؤسـس ريتشـرد لأخـلاق لا يحتـاج معهـا الإنسـان للإلـه، وانـا اربـو بنفسـي بـأن اعلـق عـلى هـذه الأمثلـة والـنماذج التـي لا علاقـة لهـا بالايثـار لا مـن بعيد ولا من قريب.

بعـد ذلـك حـاول ريتشـرد ان يوجـد أسـباب أخـرى للايثـار لهـا علاقـة بالسـمعة الطيبـة وإبـراز الاقتـدار والهيمنـة، وكـل ذلـك لا يؤصـل للإيثـار بـالمعنى الأخلاقـي الـذي نفهمـه. والمهـم أنـه في نهايـة بحثـه اسـتعرض تجربـة هـاوسر في السـلوك الإنسـان والتـي خلـص فيهـا بـان لافـرق بـين المتـدينين وغـير المتـدينين في السـلوك الأخلاقـي، وقـد اسـتفاد ريتشـرد مـن ذلـك ليقـول: "الاسـتنتاج الرئيسـي الـذي وصـل إليـه هـاوسر وسـينغر هـو بأنـه لـيس هنـاك أحصـائياً أي فـروق تـذكر بـين الملحـدين والمتـدينين مـن ناحيـة اتخـاذ قـرار أخلاقـي. وهـذا يبـدو متطابقـاً مـع وجهـة النظـر التـي أتمسـك والعديـدين بهـا، بأننـا لسـنا بحاجـة إلى الله لنكـون صـالحين أو طـالحين" وقـد غفـل بـان الاخـلاق ليسـت حالـة طارئـة تفـرض عـلى الإنسـان بسـلطة فوقيـة، وإنـما هـي متأصـلة



في الوجدان الإنساني، ومهمة الأديان هي دفع الإنسان نحو العمل بهذه الاخلاق والتحلي بها في كل أنماطه السلوكية، ونقطة الخلاف بين المتدينين وبين الملحدين هو في مصدر هذه الاخلاق، وقد توهم الملحدون بما فيهم ريتشرد بأن أدعاء المتدينين بأن الاخلاق مصدرها الدين وبدونه لا يكون هناك أخلاق، ومن هنا عملوا على إيجاد نماذج أخلاقية من غير المتدينين وهذا خلط غير مبرر؛ لأن محل النزاع والاختلاف هو حول وجود جانب روحي في الإنسان غير جانبه المادي، وبذلك الجانب الروحي يتفهم الإنسان الأخلاق، وليس بجانبه المادي العنصري والاناني، وحالة التسامي والتجاوز التي يمتلكها الإنسان لا يمكن فهمها إلا من خلال فهم الروح التي تسعى للارتباط بالمطلق، فلو اهملنا هذه الروح ولم نعترف بوجودها كيف يمكن بعد ذلك فهم هذه القيم الأخلاقية؟ ما يقدمه اللاحاد من تصور مادي كما راينا ريتشرد كيف يحاول ان يقارب قيمة الايثار، هي محاولة ساذجة في نظر المؤمنين بوجود قوة مطلقة تتصف بكل صفات الجمال، وروح الإنسان هي الوحيدة القادرة للاتصال بتلك القوة والاقتراب منها عبر تمثلها بتلك الصفات، ومن هنا فأن الكلام محصور حول تفسير حقيقة موضوعية موجودة يسلم بها المؤمن والملحد وهي تلك القيم الأخلاقية، والخلاف في تفسير هذه القيم ومصدر وجودها، هل هي الروح الواعية التي أوجدها الله فيه وزينها بها؟ أم هي المادة العمياء البلهاء؟

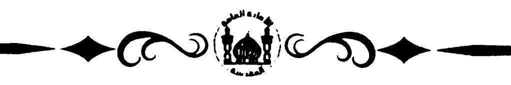


الفصل الرابع

الدين والإلحاد مقاربات حول الإنسان والمجتمع

- الإلحاد رؤية مشوهة.. للإنسان.
- التوحيد وتكامل الرؤية الإنسانية.
- المجتمع الإنساني بين الإلحاد والتوحيد.
- المجتمع الإلحادي.. ومصادرة الإرادة الحرة للإنسان.
- الإسلام بين الجبر وحرية الإرادة.
- الإلحاد والليبرالية المقاربة المستحيلة.





الالحاد رؤية مشوهة للإنسان:

إذا انطلقنا من تأمل محايد لمقاربة الرؤية الالحادية للإنسان والكون، ومن خلال المعيار المعرفي الذي أختاره الإلحاد وجعله مقياساً للحقيقة، سوف نصتدم بمحطات غامضة لا تشوه فقط الرؤية البريئة التي اكتسبناها بتأملاتنا الفطرية، وإنما تدخلنا في دوامة من العبث الذي يشككنا حتى في مسلماتنا البديهية، ليس لكون الإلحاد رؤية عميقة تنتقل بنا إلى فضاءات غير معتادة، وإنما لكونه رؤية لا تستقيم إلا بالاشتباك مع كل الاشتراطات المنطقية.

لا أتحدث فقط عن عدمية المبدأ والمنتهى، وإنما اتحدث ايضاً عن عدمية الوجود والحياة ونحن فيها؛ فمعنى الإنسان بما يجده لنفسه من معنى، ومعنى الحياة بما لها من غاية، ومعنى كل ذلك بان يكون له قيمة، والحديث عن المعنى والغاية والقيمة، لا يكون له معنى ولا غاية ولا قيمة بدون الحديث عن البداية والنهاية وما يقع بينهما من حِكمة وفلسفة.

فكيف يبدأ فهم هذا المعنى؟

وعلى أي أساس تقوم الحقيقة؟





ومن أي مصدر تستمد الأشياء قيمتها؟

الإنسان بوصفه الكائن الوحيد الذي يعي وجوده ووجود من حوله من الكائنات، كما أن بقية الموجودات بدورها لا تجد لنفسها وجوداً إلا من خلال تموضعها عبر الإنسان، فمن الطبيعي حينها أن يكون وعي الإنسان لذاته هو الأساس الذي يبني عليه معارفه، وأهمال هذه الحقيقة يمثل انتكاسة كبرى لطبيعة التفكير المنطقي للإنسان.

فالحديث عن المعرفة والفهم وإيجاد المعنى هو حديث عن العقل، فكلما تجلى العقل في الإنسان كل ما تجلى الكون كله فيه، ومن هنا فان غياب العقل هو غياب لهوية الإنسان وضياع لإنسانيته، وما نجده من خلط وتشويه ينتاب رؤية الإنسان في نظرته الكونية والمعرفية ليس إلا إنعكاساً لما يعانيه الإنسان من عدم وضوح نفسه لدى نفسه.

والإنسان بقدر ما عليه من الوضوح والظهور كوضوح الذات للذات وظهور النفس للنفس، إلا أنه بذات القدر يكتنفه الغموض وعدم الوضوح حتى يغدو الإنسان هو ذلك المجهول، وهذا التقابل بين الوضوح والغموض يمثل البداية لمشكلة المعرفة وبداية المعالجة ايضاً؛ فلا النظرة الساذجة التي ترى الأشياء واضحة، ولا النظرة المفتعلة التي تجعل الواضح غامضاً هي التي تصلح لحل المشكلة؛ لأن السذاجة أهمال للحقيقة، والافتعال ضياع لها، والإنسان ليس حقيقة مجردة يمكن رصده وتقيمه بعيداً عن تداخلات الوجود، فاللحظة التي نُخرج



فيها الإنسان ونعزله لكي لا نرى غيره، هي ذاتها اللحظة التي يغيب فيها الوجود والإنسان معاً، كما أن اللحظة التي ننظر فيها للإنسان ضمن هذا التداخل الوجودي، هي ذاتها اللحظة التي يتعقد فيها الوعي وتتباين فيها الرؤى، والموازنة المطلوبة تكاد تكون معدومة؛ فالذاتية ساذجة، والموضوعية اقرب إلى أن تكون مستحيلة، والخروج من هذا العمى لابد ان يسبقه خروج آخر، ولكن ليس خروجاً عن الإنسان، ولا خروج عن الوجود، ولا حتى خروج عن الإنسان المتداخل مع الوجود، وإنما خروج عن كل التصورات التي صنعها الإنسان وراكمها طوال القرون، فضبابية الرؤية ليس لأن الرؤية أمراً مستحيلاً في ذاتها، وإنما لكون فضاء المعرفة تحجبه سحب التصورات الداكنة، فصراع الإنسان مع نفسه، ومع أخيه الإنسان، ومع الطبيعة، وكل ما عاناه في الحياة افسد صفاء الروح ونقاء العلم، فلم يعد العلم والمعرفة حقيقة مقدسة تعشقها الروح وتهواها النفس، بل اصبح أداة تسخر من اجل مكر الإنسان وإنانياته الضيقة.

والالحاد ليس إلا واحدة من تلك الرؤى المشوهة؛ ليس لكونه كفراً بالإله وإنما لأنه كفر بالوجود والإنسان والعقل، فتنصل عن الروح وآمن بالمادة، وكفر بالباطن وتعلق بالظاهر، وتجاهل العلة وتستر بالصدفة، وأهمل الغاية وتمسك باللاغاية والعبث، وترك العقل وتشبث بالحس، وعندما يكون الوجود بدون روح لا يكون له قيمة، وعندما يكون بدون باطن لا يكون له ظاهر، وعندما يكون بدون علة لا يكون له حقيقة، وعندما يكون بدون غاية لا يكون له حِكمة،

وعندما يكون بدون عقل لا يكون له معنىً ولا طعماً، والنتيجة ليس كفراً بالله وإنما كفر بالوجود والإنسان والعقل معاً.

ولكي نقرب هذا المدعى لابد أن نرجع إلى ركائز الالحاد ومنطلقاته، لنرى بأي منظار يشاهد الكون، وبأي ميزان يقيم الإنسان، وفي أي إطار يضع العقل، وفوق كل ذلك بأي ريشة يريد أن يرسم لوحة للحياة.

ولكي تستقيم الصورة لابد أن نبدأ من الإنسان في المنظور الإلحادي، ليس لكون الإنسان أوضح مظهرٍ في الوجود، وإنما لكون الوجود لا يكون ظاهراً إلا بالإنسان، فكيف نتحدث عن فهمنا للوجود والكون قبل أن نتحدث عن فهمنا للإنسان، ومن هنا كان من الضروري أن نتعرف عن الإلحاد وهو يقدم فهمه للإنسان.

عمل الإلحاد على أظهار نفسه مصطفاً إلى جانب الإنسان، ومدافعاً عن حقوقه وقضاياه، وحاملاً لراية تحريره من المخاوف والهواجس التي رمته في أحضان الخرافة والجهالة، فأصبح الإلحاد بذلك هو شمس العلم التي تشرق على البشرية بنور جديد، فلا غنى للإنسان عن الإلحاد؛ لأنه العلم ضد الجهل، والحقيقة ضد الخرافة، والتحرر ضد العبودية، والتقدم ضد الرجعية، وبالتالي هو بشارة العلم ونبوة الإنسان إلى الإنسان.

كيف يبني الإلحاد هذه الصورة المشرقة للإنسان؟





وكيف يكون الكفر بالإله، هو ضمان الخلاص للإنسان؟

وهل المادة وقانون الانتقاء الطبيعي هو النور الذي يبدد الظلام؟

العلم، الحرية، التقدم، وإنسانية الإنسان وغيرها من القيم تعلوا على الخلاف والنقاش، ولا يمكن التأسيس لها بالادعاءات والمزايدات، والالحاد الذي ملأ الدنيا ضجيجاً من اجل الإنسان، عليه ان يثبت أن له صلة واقعية بالإنسان، بحيث تكون فلسفته الإلحادية مقترنة وجودياً ومنطقياً بمصير الإنسان وكرامته، وبالشكل الذي لا يمكننا أن نتصور معه قيمة للإنسان دون أن نتصور الإلحاد، وبهذه الطريقة يتجاوز الإلحاد امتحان القدرة الفلسفية، وعندها سوف يستحق وبجدارة أن يكون عنواناً لمرحلتنا التاريخية، أما ميدان الشعار والدعاية والاعلام ليس مجدياً في طرح الحقائق المصيرية، والإلحاد الذي بدأ وأنطلق من عمق الحضارة الغربية، قد يحرج البعض بسبب ما نحن عليه من جهل ورجعية، فقد كان ذلك سبباً لشعور بعض شبابنا بالدونية أمام بريق تلك الشعارات الإنسانية، فلم يجدوا سبيلاً غير الالتحاق بموجة الالحاد، ظناً منهم بأن للالحاد صلة قوية وحتمية بتلك الشعارات، فكان من الضروري التفكيك بين هذه القيم وبين اللاحاد؛ لأن المؤمن أيضاً يتبنى تلك الشعارات، وحينها يجب أن تكون المقارنة بينهما بما يقدمه كل تصور من علاقة ضرورية وحتمية بين متبنياته الفلسفية وبين تلك القيم الإنسانية.

رؤيـة الإلحـاد إلى الإنسـان تبـدأ منـذ أن كـان خليـة واحـدة في مـاء آسـن منـذ ملايـين السـنين، ولا نعلـم ولا يعلمـون مـن أيـن أتـت هـذه الخليـة وكيـف حصلـت عـلى الحيـاة؟ وأن المـادة الميتـة كيـف يمكنهـا أن تهـب الحيـاة لغيرهـا؟ كـل ذلـك لا يهـم وإنـما المهـم عنـدهم أنهـا وجـدت والسـلام، ثـم تطـورت ومـرت تلـك الخليـة بمراحـل مختلفـة وتكاثرت حتى أصبحت اساساً لكل اشكال الحياة على كوكب الأرض.

أمـا الإنسـان كيـف ظهـر عـلى مسـرح الحيـاة ضـمن هـذه النظريـة؟ نجـد أن التـاريخ الحقيقـي للتحـول الإنسـاني قـد بـدأ مـع مرحلـة الثـديات، والتـي تمثـل في الواقـع الجـد الأوسـط للإنسـان بعـد مرحلـة الخليـة الواحـدة التـي هـي الجـد الأعـلى للإنسـان، ومـن بـين تلـك الثـديات كـان هنـاك طـور انفـرد بـان يكـون جـداً حصريـاً للإنسـان والقـرد معـاً دون غـيرهم مـن الثـديات، ثـم شـق كـل مـن الإنسـان والقـرد طريقـه في التطـور حتـى اصبح هذا الإنسان الذي نعرفه وذاك القرد الذي مازل قرداً يعيش في الغابة.

وكـل هـذه العمليـة التطوريـة لا يحكمهـا إلا قـانون واحـد وهـو قـانون (اصـطفاء الاصـلح) أو (البقـاء للأفضـل)، وقـد نـال هـذا القـانون شرحـاً مفصـلاً مـن علـماء الاحيـاء فـيما يخـص البيئـة الطبيعيـة للحيـاة وتأثيرهـا في الكائنـات، ثـم عـدل هـذا القـانون في بعـض أجزائـه مـن قبـل إنصـار الداروينيـة لكـي يتجـاوزوا بـه التبـاين الكبـير بين بعض مراحل التطور فأضيف إليه قانون (التحولات المفاجئة).



وهكـذا تحقـق التطـور ضـمن عمليـة ميكانيكيـة معقـدة، إلا إن المـادة لم تكـن واعيـة لكـل هـذه الحركـة التطوريـة، والأمـر الـذي تـم أهمالـه هـو كيـف اكتسـبت هـذه المادة هذا الوعي الذي نجده في مرحلة الإنسان؟

وما يهمنا هنا ليس نقاش هذه النظرية اثباتاً أو نفياً، لأن ذلك ميدان خاص بعلماء الاحياء والبيولوجيا، كما أن دخولنا في هذه المباحث هو الفرصة التي يبحث عنها الإلحاد لممارسة خدعته المشهورة حيث يجر الخصم إلى نقاش علمي النتجية فيه محسومة لصالح العلم، في حين أن النقاش مع الإلحاد هو نقاش في الفلسفة وليس العلم، وما ذكره فيلو في كتابه (هناك إله) خير دليل على ذلك، يقول:"في عالم ٢٠٠٤م، قلت بأن أصل الحياة لا يمكن تفسيره إذا بدأنا بالمادة فقط. رد المنتقدون بروح المتصر قائلين بأنني لم أقرأ قط مقالاً في مجلة علمية ولا تابعت التطورات العلمية الحديثة المتعلقة بالتولد التلقائي (التولد الذاتي من كائنات غير حية). هم بهذا النقد لم يفهموا الهدف الرئيسي من كلامي، فأهتمامي لم يكن منصباً على هذه الحقيقة أو تلك في الكيمياء أو في علم الجينات، بل كان أهتمامي منصباً على السؤال الرئيسي عن معنى أن يكون شيء ما حياً، وما علاقة ذلك بالحقائق الكيميائية والجينية ككل. أن تفكر على هذا المستوى، فأنت تفكر كفيلسوف"[1].

---

(١) - هناك إله مصدر سابق ص ١٠٨.



وبالتالي الذي يهمنا هو الوصف الذي قدمه الإلحاد لطبيعة الإنسان، ومن ثم ما علاقة ذلك بما يحمله الإلحاد من شعارات تتحدث عن قيمة الإنسان؟ وما هو الرابط بين المادة وبين حقائق كالمعنى، والقيمة، والأخلاق، والفهم، والإدراك؟

وعليه سوف نفترض صحة النظرية ونسلم بأن الإنسان هو نتاج الطبيعة.

من الواضح ان النظرية التطورية قد تفسر لنا الجانب الطبيعي والمادي للإنسان، فنتيجة تفاعلات كيمائية وفيزيائية موجودة في المادة تحقق البعد المادي في الإنسان، إلا انها لا يمكن أن تفسر الجانب الروحي فيه، وتجاهل هذا الجانب والتنكر له لا يمنع من شعور الإنسان به وتفاعله معه.

فمن يؤمن بالروح لا ينفي الجسد الذي يربطه كإنسان بعالم المادة والطبيعة، أما الذي يرفض الروح كيف يمكنه أن يرتبط بعالم المعنى والقيم وكل المطلقات؟

وقد يغالط بعض الملحدين بأنه لا حاجة لهم للإيمان بالروح حتى يؤمنوا بهذه الحقائق، فإلحادهم لا يمنعهم من الإيمان بوجود الفهم، والوعي، والإدراك، والتأمل، والشعور، والحب، والجمال، والأخلاق.. إلا أن مجرد اعتراف الملحد بتلك الحقائق ليس دليلاً على كون هذه الحقائقة صنيعة المادة، بل قد يكون دليلاً على اصالة الروح في الإنسان سوى آمن بها أو كفر، فالالحاد الذي لا يجد تفسيراً للتحول الذي جعل المادة مصدراً لتلك الحقائق ليس في وسعه الإيمان بها قبل الإيمان بالروح ومن ثم الإيمان بالله.

فلا وجود لأي صلة واضحة بين المادة العمياء الصماء، وبين عالم العقل والمعاني، ففهم الحقائق والشعور بالاشياء شعوراً إدراكياً وقيمياً من سنخ عالم الروح وليس المادة.

والإلحاد بهذا التصور الموغل في المادية يحمل في طياته بذور موته، ما يكاد يولد ليموت في لحظة ولادته، إذ كيف يكون الفكر دليل على الإلحاد والمادة لا تنتج فكراً؟، ولو كان لها ذلك كيف نثق به؟، أو كما يقول المفكر الأيرلندي كليف لويس C. S. Lewis: "لنفترض أنها مجرد ذرات داخل جمجمتي تُعطي ناتج ثانوي يسمى فكر، إذا كان الأمر كذلك كيف أثق أن تفكيري صحيح؟ إنه مثل إبريق الحليب الذي عندما تخضه تأمل أن الطريقة التي تتناثر فيها بقع الحليب ستعطيك ذاتها خريطة لمدينة لندن، ولكن إذا لم أستطع أن أثق بتفكيري ولا أستطيع أن أثق في الحجج التي تؤدي إلى الإلحاد وبالتالي لا يوجد سبب لأكون ملحد أو أي شيء آخر، إلا إذا كنت أؤمن بالله، لا أستطيع أن أؤمن في الفكر: بحيث لا يمكن أبدًا أن أستخدم الفكر لعدم الإيمان بالله"[1].

فهناك شعور بالجسد يجده كل إنسان، ويقابله شعور آخر وهو شعور الإنسان بروحه، ولا يمكن مصادرة هذا الشعور والتنكر عليه، لكونه واقعاً يتفاعل معه الإنسان يومياً، فعندما يتأمل الإنسان ويغوص في عالم الفكر، أو عندما يستشعر الجمال ويسترسل فيه، أو عندما يعيش حلماً جميلاً في يغظته، أو عندما ينجذب كما

(١) - د هيثم طلعت، اسلام ويب http://articles.islamweb.net/media/index.php





ينجذب الصوفي الولهان، لا يكون حينها وهو يعيش هذه الحالة مجرد مادة صماء، بل حتى عندما يعيش الإنسان في عالم الخيال والوهم ويستغرق فيه لا يكون عايشاً فيه بجسده.

كل ذلك لا يمكن تفسيره مادياً سوى كان كيميائياً أو فيزيائياً، فالوعي والإدراك والفهم ليست من خصائص المادة، والمغالطة التي يعتمدها الالحاد في ارجاع كل ذلك لطبيعة المادة مغالطة غير مفهومة، لأننا لا نختلف معهم على وجود نشاط كيميائي في الجسم عندما يفكر الإنسان أو يشعر، وإنما نختلف معهم في الفهم بما هو فهم كيف يكون مادي؟، والقيمة بما هي قيمة كيف تكون حسية؟، والوعي بما هو وعي كيف يكون كيميائي؟ فعلمنا مثلاً بتركيبة العين ووظايف كل جزء منها في عملية الابصار، لا يجعل البصر بما هو بصر حالة مادية، وإلا كيف يبصر الإنسان وبوضوح تام بدون عين، وكيف يسمع ويميز الاصوات بدون إذن، وكيف يتكلم بافصح العبارات بدون لسان، وكيف يفرح ويحزن ويضحك ويبكي ويتألم وهو في عالم النوم؟

مهما ينجح الإلحاد في إيجاد تفسير لهذه الحقائق، إلا أنه لن ينجح أبداً من منع شعور الإنسان بروحه، ومهما أمتلك من أدلة على نظرية التطور إلا أنه لن يستطع أن يمنع الإنسان من التطلع نحو الغيب والتقرب منه، ومهما كانت المادة متحكمة لا يمكنها أن تمنع الروح من البحث عن المناقب والقيم والكمال، فكما أن المادة هي مصدر غذاء الجسد فإن الغيب هو مصدر غذاء الروح، وأهمال هذا البعد الأصيل



في الإنسان تشويه لحقيقته وطمس لإنسانيته، ومن هنا لم يكن الالحاد إلا صورة مشوهة للإنسان.

فالناتج الطبيعي الذي يتناسب مع فلسفة الإلحاد المادية هو أن يعيش الإنسان محبطاً قلقاً كما عبر كثير من إفلاس الإلحاد عن هذا الهاجس، ولا يناسبه أيضاً أن يكون هناك تفكير عن قيمة للإنسان فرداً كان أو جماعة؛ لأن الكلام عن القيمة لا يستقيم له معنى مالم يكن هناك كلام عن الغاية السامية التي يسعى لها الإنسان، فالذي كان مجيئه من العدم وذهابه إلى العدم فقيمته العدم ايضاً.

ولذا تنبه بعض فلاسفة المدرسة النفعية لأهمية الدين في حياة الإنسان أمثال وليم جيمس الذي كان ينبه بأستمرار على أهمية الدين في تحصيل السعادة النفسية والروحية، فالدين يمثل ضرورة إنسانية حتى من زاوية المنطلقات النفعية البحتة، بوصفه سبيل للوصول إلى الاستقرار والراحة والطمأنينة في حالات القلق والاضطراب. ينقل الشهيد مطهري عن وليم جيمس في كتابه العدل الإلهي وصفه لشعور بعض الفلاسفة الملحدين بقوله: "إن كلمات مارك أورل ذات مرارة تنبع من جذور الهم والانقباض، وصوته الحزين يشبه صوت الخنزير الذي يضجع تحت السكين. والوضع الروحي لنيتشه وشوبنهاور عابس، ويرى من سلوكهم الخلقي الإنحراف ممزوجاً بالمرارة. وصوت هذين الكاتبين يتميز بمرارة يذكرنا بصوت الجرذان وهي في حالة نزاع. ولا يرى المعنى والمفهوم الصافي

العذب الذي يعطيه الدين لمشاكل الحياة ومشتقاتها في تضاعيف سطور هذين الكتابين"[1].

نشرة مجلة الطب النفسي الامريكية (The American Journal of Psychiatry) دراسة سنة ٢٠٠٤م تثبت وجود علاقة بين الالحاد والانتحار كما اوصت الدراسة بالدين كعلاج لهذه الظاهرة[2].

١- نسبة الانتحار لدى الملحدين أعلى ما يمكن!

٢- نسبة الانتحار كانت أعلى لدى غير المتزوجين!

٣- نسبة الانتحار قليلة بين مَن لديهم أطفال أكثر!

٤- الملحدون أكثر عدوانية من غيرهم!

٥- الإنسان المؤمن أقل غضباً وعدوانية واندفاعاً!

٦- الدين يساعد على تحمل أعباء الحياة والإجهادات ويقلل فرص الإصابة بالاضطرابات النفسية المختلفة!

٧- الملحدون كانوا أكثر الناس تفككاً اجتماعياً، وليس لديهم أي ارتباط اجتماعي لذلك كان الإقدام على الانتحار سهلاً بالنسبة لهم!

---

(١) - العدل الإلهي، الشهيد مطهري، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ص ٩٨.

(٢) - http://www.eltwhed.com/vb/showthread.php?55000





٨- ختمت الدراسة بتوصية: إن الثقافة الدينية هي علاج مناسب لظاهرة الانتحار!



التوحيد وتكامل الرؤية الإنسانية:

كما افترضنا أن نظريةِ التطور ضمن قانون (انتقاء الاصلح) نظرية صحيحة، جاز لنا ان نفترض بأن نظرية الخالق أيضاً صحيحة، وكما كان همنا هناك اثبات الصلة بين الالحاد وبين إنسانية الإنسان، لابد أن يكون همنا هنا هو ايْضاً أثبات الصلة بين التوحيد وقيمة الإنسان.

والذي يشكك في وجود صلة بين الايمان وبين أن يكون للإنسان قيمة هو:

كيف يمكن أن تكون له قيمة وهناك سلطة غيبية قاهرة تشعره بالدونية والعبودية؟

وكيف يكون للإنسان أحساساً صادقاً بإنسانيته وكل أحاسيسه مستلبة لغيره؟

وكيف يسعى من أجل نفسه وهناك إله يجب السعي من أجله؟

وكيف يشعر بالسعادة وهو لا يعلم إن كان قد رضا الإله عنه؟

بهذا الوصف لا يكون الإيمان إلا مشروعاً مدمراً لإنسانية الإنسان، فلا يجني منه إلا القلق والإضطراب، لأن هاجس الخوف من الإله يلاحق كل تفاصيل حياته، فلا يفكر إلا فيما يرضيه ولا يسعى إلا فيما ينجيه.



يقول دكتور جفري لانغ: "لقد كنتُ من جيل تربى على عدم الثقة، فهناك خوف دائم من أن أحدًا ما سوف يؤذيك، وخوف من شيء ما لم نكن نعلمه، إن فكرة أن الله خلق الدنيا على هذه الحالة، وفوق ذلك سوف يعاقبنا في النهاية جميعًا ما عدا نفرًا قليلاً منا، كانت أكثر رعبًا وسيطرة على عقولنا من فكرة ألا نؤمن بالله على الإطلاق.

وهكذا فقد أصبحتُ ملحدًا في سن الثامنة عشرة من عمري، في البدء شعرت بالحرية؛ لأن رؤيتي الجديدة حررتني من الفوبيا (الرهاب، الهلع)، لقد كنتُ حرًا لأعيش حياتي الخاصة بي وحدي، ولم يكن لدي ما يدعو للقلق من أجل إرضاء قوة فوق بشرية، وكنتُ فخورًا إلى حد ما بأنني كنتُ أمتلك الجرأة لتحمل مسؤولية وجودي وأملك زمام نفسي، شعرت بالأمان فيما يختص بمشاعري وبمداركي، وكانت رغباتي طوع إرادتي بعيدة عن سيطرة الكائن الأسمى أو مشاركته أو أي شخص آخر، لقد كنتُ مركز عالمي الخاص بي وخالقه ومغذيه ومنظمه، وأنا الذي كنت أقرر لنفسي ما كان خيرًا أو شرًا أو صوابًا أو خطأ، لقد أصبحت إله نفسي ومنقذها"(١).

إلا أن ذلك كله مبني على تصورات مفتعلة لا تمتّ إلى الحقيقة بصلة، ولكي ندلل على ذلك لابد أن نبدأ من الإنسان كما صنعنا مع الإلحاد.

---

(١) - الصراع من أجل الايمان، جيفري لانغ، ترجمة د منذر العبسي، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية ٢٠٠٠م ص ٢٤-٢٥.

حقيقة الإنسان ضمن الإيمان بالله ترتكز على علاقة المخلوق بالخالق، أي أن الإنسان أوجده الله من عدم وخلقه على الهيئة التي هو عليها، قبضة من طين، ونفخة من روح، فانتما إلى الأرض من جهة الطينة، وانتما إلى السماء من جهة تلك النفخة.

والمستفاد من هذا الوصف؛ هو أن الإنسان يمكنه العيش على الأرض وهو يتطلع إلى الله، وبهذا لا يحكم الإنسان ميول أو اتجاه واحد، وإنما ينجذب إلى الأرض كما يندفع الى الأعلى ليتسامى على المادة.

وبذلك يُشارك الإنسان بقية الكائنات في عناصر الطبيعية المشتركة، ويعترف المؤمن بالمادة كحقيقة متأصلة في الإنسان، فيندفع في رحاب الحياة إندفاع المؤمن بضرورة تسخير المادة من أجل الإنسان، فلا يفوته شيء من خيرات الدنيا وبهارج الحياة، وفي الوقت نفسه يمتاز عن بقية الكائنات بما منحه الله من أسمائه الحسنى، فيتصل عبرها بالله ويتطلع بها إلى كماله وجماله فيصبح عليماً، قديراً، رحيماً، كريماً، عزيزاً، مهيمناً، ودوداً، حكيماً، مؤمناً.. في سعي دائم للتخلق بأخلاق الله؛ لأنه مطلق العلم، والقدرة، والرحمة، والكرم، والعزة، والهيمنة، والحِكمة، ولو لم يكن موجوداً لما كان هناك معنى للكمال والجمال.

فلو كانت المادة هي الأصيلة ولا موجود غيرها في عالم الوجود، هل يجوز حينها أن نقول في حق المادة بأنها: العالمة، القادرة، الرحيمة، الحكيمة، السميعة،



البصيرة..؟ وإن كان لا يمكن وهو حتماً غير ممكن فمن اين عرف الإنسان تلك المعاني والصفات؟

ويكفينا هنا القول بان الإيمان بالله هو ايمان بمطلق الكمال والجمال، وتعلق الإنسان بالله هو تعلق بتلك المعاني، وهذا خلاف الرؤية العدمية التي يؤسس لها الالحاد.

يقول البروفيسور هوستن سميث، أستاذ الفلسفة وعلم الأديان في عدة جامعات أمريكية وصاحب كتاب (أديان العالم) في كتابه (لماذا الدين ضرورة حتمية): "فلسفة الحياة كانت أمامي واضحة وبسيطة ... تتلخص فيما يلي :

أولاً: لا يمكن للوجود الدنيوي (الأرضي) بسبب محدوديته وتناهيه، أن يشبع قلب الإنسان بشكل كامل، هناك في فطرة الإنسان توقع وتطلع نحو " الأكثر". ولا يمكن لعالم الممارسات الحياتية اليومية أن يشبع هذا التطلع. هذا التطلع إلى ما هو أبعد مما يتيحه العالم الدنيوي، يوحي، بقوة، بوجود شيء تحاول الحياة أن تصل إليه، تماما مثلما تشير أجنحة العصافير لحقيقة وجود الهواء، تنحني أزهار عباد الشمس نحو الضياء لأن الضياء موجود، ويبحث الناس عن الطعام لأن الطعام موجود، قد يجوع بعض الأفراد، ولكن أجسامهم لم تكن لتمر بإحساس الجوع لو لم يكن في الوجود طعام يلبي هذا الإحساس.

إن الحقيقة التي تهيج شوق الإنسان إليها وتشبع روحه تملؤها هي: الله، أياً كان اسمه الذي تسميه به، ولما كان عقل الإنسان لا يستطيع حتى خلال سنين ضوئية ! أن يدرك طبيعة الله، فإننا نحسن صنعا بإتباعنا لاقتراح " رينر ماريا ريلكه "(١).

أن نتفكر بالله بوصفه (اتجاها) أكثر من تفكيرنا به ككائن، هذا الاتجاه هو دائما نحو أفضل ما يمكننا أن ندركه، على النحو الذي يؤكده المبدأ اللاهوتي للإسناد الوصفي الذي ينص على أنه: عندما نستخدم أفكارا أو أشياء من عالمنا الدنيوي لنصف بها الله، فإن أول خطوة هي إثبات ما هو إيجابي فيها لله، والخطوة الثانية نفي ما هو محدد متناه في تلك الأوصاف عن الله، والخطوة الثالثة هي الصعود بالمعاني الإيجابية لتلك الأوصاف إلى الدرجة الفائقة (أي إلى أعلى نقطة يمكن لتصورنا أن يبلغها) بهذا التمييز التام والجذري بين الله والعالم تنتهي أشياء أخرى إلى مواضعها المناسبة"(٢).

فالله ليس سلطة فوقية تكبل الإنسان وتقيده، وإنما سلطة تمنح الإنسان عوامل القوة والاقتدار. والله ليس امراً مخيفاً بل الحياة بدونه هي المخيفة. والعبودية ليست قيداً يكبل الإنسان وإنما هي تحرير الإنسان من سلطة المادة العمياء. والبحث عن رضا الله ليس أهمال للإنسان وإنما لأن الإنسان يكون إنساناً برضا

---

(١) - ريلكه، رينر ماريا (١٨٧٤ - ١٩٢٦) شاعر وروائي نمساوي ألماني، اعتبر أحد أعظم الشعراء الحديثين وأكثرهم تأثيرا بسبب أسلوبه الدقيق، وصوره الرمزية، وتأملاته الروحية . اعتبر الموت تحولا للحياة نحو حقيقة باطنية غيبية تشكل مع الحياة وحدة كلية واحدة .

(٢) - لماذا الدين ضرورة حتمية، هوستن سميث، ترجمة سعد رستم، دار الجسور الثقافية، ص ١١.



الله. وشعور الإنسان بالله واحساسه بوجوده هو شعور واحساس بقيمة الإنسان وعظيم إنسانيته.

إشكالية الإلحاد مع الله هي إشكالية مع الإنسان، والرجوع إلى الله يبدأ من رجوع الإنسان إلى الذات، وهكذا هي فلسفة التوحيد في الإسلام لم تجعل الله بعيداً حتى يحتاج إلى برهان «اِلهى تَرَدُّدى فِى الاْثارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزارِ، فَاجْمَعْنى عَلَيْكَ بِخِدْمَة تُوصِلُنى إليكَ، كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِما هُوَ فى وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إليكَ، اَيَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيْسَ لَكَ، حَتّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ، مَتى غِبْتَ حَتّى تَحْتاجَ اِلى دَليل يَدُلُّ عَليْكَ، وَمَتى بَعُدْتَ حَتّى تَكُونَ الاْثارُ هِيَ الَّتي تُوصِلُ إليكَ، عَمِيَتْ عَيْنٌ لا تَراكَ عَلَيْها رَقيباً، وَخَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْد لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصيباً».

لا يحتاج الإنسان ليخرج عن نفسه من أجل أن يرى شيئاً أخراً خارج عنها، بل يكفيه الرجوع إلى ذاته والنظر في عمق وجدانه، لكي يرى الله ظاهراً بنفسه متجلياً بذاته «يا مَنْ دَلَّ عَلى ذاتِهِ بِذاتِهِ، وَتَنَزَّهَ عَنْ مُجانَسَةِ مَخْلُوقاتِهِ، وَجَلَّ عَنْ مُلاءَمَةِ كَيْفِيّاتِهِ، يا مَنْ قَرُبَ مِنْ خَطَراتِ الظُّنُونِ، وَبَعُدَ عَنْ لَحَظاتِ الْعُيُونِ».

فمن ياترى يكون قادراً على الهروب من نفسه حتى يكون قادراً على الهروب من الله؟ فإلى أين يهرب الإنسن بعجزه؟ أليس للقوي القادر. وإلى اين يهرب بفقره؟ أليس للغني المتفضل. وإلى أين يهرب الإنسان بحاجته؟ أليس للرحيم المتكرم.. فمن عرف نفسه بواقع الفقر والعجز والحاجة.. عرف ربه بما له من كمال وجمال، فقد جاء في الحديث "من عرف نفسه فقد عرف ربه".

وهكذا يقربنا الدين إلى الله بتذكيره بأنفسنا، فليس الإيمان هجراناً للنفس ونكران لإنسانية الإنسان، وإنما هو كشف لحقيقة النفس للنفس، وهي بداية المسير إلى الكمال فينطلق الإنسان من أعترافه بجهله لكي يتعلم، ومن فقره إلى الغنى، ومن عجزه إلى القدرة، ومن الهوى والشهوات إلى المأثر والمناغب، وهكذا من النقص إلى الكمال.

وإليك بعض النصوص التي جاء ذكرها عن الإمام علي عليه السلام في موضوع النفس وقد أورد منها صاحب الميزان رحمه الله العديد في ميزانه ٦/ ١٧٣.

عنه علي عليه السلام قال: «العارف من عرف نفسه فأعتقها ونزهها عن كل ما يبعدها».

وعنه عليه السلام قال: «أعظم الجهل جهل الانسان أمر نفسه».

وعنه عليه السلام قال: «أعظم الحكمة معرفة الانسان نفسه».

وعنه عليه السلام قال: «أكثر الناس معرفة لنفسه أخوفهم لربه».

وعنه عليه السلام قال: «أفضل العقل معرفة المرء بنفسه فمن عرف نفسه عقل، ومن جهلها ضل».

وعنه عليه السلام قال: «عجبت لمن ينشد ضالته، وقد أضل نفسه فلا يطلبها».

وعنه عليه السلام قال: «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه؟».

وعنه عليه السلام قال: «غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه».

وعنه عليه السلام قال: «كيف يعرف غيره من يجهل نفسه».

وعنه عليه السلام قال: «كفى بالمرء معرفة أن يعرف نفسه، وكفى بالمرء جهلا أن يجهل نفسه».

وعنه عليه السلام قال: «من عرف نفسه تجرد».

وعنه عليه السلام قال: «من عرف نفسه جاهدها، ومن جهل نفسه أهملها».

وعنه عليه السلام قال: «من عرف نفسه جل أمره».

وعنه عليه السلام قال: «من عرف نفسه كان لغيره أعرف ومن جهل نفسه كان بغيره أجهل».

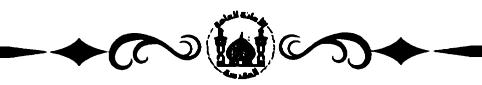
وعنه عليه السلام قال: «من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم».

وعنه عليه السلام قال: «من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة، وخبط في الضلال والجهالات».

وعنه عليه السلام قال: «معرفة النفس أنفع المعارف».

وعنه عليه السلام قال: «نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس».

وعنه عليه السلام قال: «لا تجهل نفسك فإن الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شئ».



فالإنسان لا يرى نفسه قبل أن يرى ربه بل يعرف نفسه بالله كما يقول الإمام الصادق عليه السلام: «من زعم أنه يعرف الله بتوهم القلوب فهو مشرك، ومن زعم أنه يعرف الله بالاسم دون المعنى فقد أقر بالطعن، لأن الاسم محدث، ومن زعم أنه يعبد الاسم والمعنى فقد جعل مع الله شريكاً، ومن زعم أنه يعبد المعنى بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب، ومن زعم أنه يعبد الصفة والموصوف فقد أبطل التوحيد، ومن زعم أنه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغر الكبير، وما قدروا الله حق قدره، قيل له فكيف سبيل التوحيد؟ قال: باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود، إن معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه، قيل: وكيف نعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال عليه السلام: تعرفه وتعلم علمه، وتعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، وتعلم ما فيه له وبه»[1].

وفي المحصلة الدين يدعو الإنسان إلى معرفة النفس، ثم ويدعوه إلى تربيتها وأكمال نواقصها، ليس أخلاقياً فحسب وإنما على كل المستويات، فيتواضع الإنسان أمام الحقائق ويرى الطريق أمامه بعيداً فيكرث كل جهده لانجاز ما يمكن أنجازه في الحياة، ومن أجل هذه الغاية يترفع عن صغاير الأمور، ولا يتوقف عند المظهر، وإنما يبحث دوماً عن جوهر الإشياء، ودليله في هذا المسير جمال الله وكماله فكل ما اقتبس من نوره زاد عشقه وأسرع الخطى إليه.

(١) تحف العقول عن آل الرسول – ابن شعبة الحراني ص ٣٢٦.



أمـا الإلحـاد فإنـه لا يـرى الحيـاة إلا مـادة جوفـا لا جـوهر لهـا ولا غايـة، ومحـاولات فلاسـفة الإلحـاد الجـدد تقـديم مقاربـة تكـون فيهـا الحيـاة ذات قيمـة هـي محـاولات أقـرب إلى العبـث الفكـري، لـيس لكونهـا تتجـاوز حـدود العقـل والمنطـق فحسـب، وإنـما لكونهـا ليسـت وفيـة لنتـائج الفلسـفة الماديـة لـذا نجـدها تمـارس الخـداع والشـعوذة، فمـن يتحـدث عـن الاخـلاق والقـيم والمعـاني السـامية لا تتوقـع ابـداً أنـه يتحـدث عـن كومـة مـن الحديـد والبلاسـتك تجمعـت في شـكل روبـوت، ولـو توقعـت ذلـك لاحتسـبت نفسـك احمقـاً في نظـره وإلا مـن أيـن أتتـه الجرئـة لكـي يخـبرك بهـذه الخرافـة، حتـى لـو كـان ذلـك الروبـوت يتحـرك ويـتكلم إلا أنـه حـتماً لا يعـي مـا يقـول ناهيـك أن يكـون لـه أخـلاق أو قـيم أو معـاني سـامية، والإنسـان في نظـرة الفلسـفة الماديـة لـيس شيء يختلـف عـن هـذا الروبـوت، يقـول ريتشـرد دوكنـز وهـو يتحـدث عـن كتابـه الجـين الأنـاني: "لـيس كتابـاً في قصـص الخيـال العلمي..إنـه علـم..نحـن ألآت قـادرة عـلى البقـاء.. الروبوتـات هـي آلات مبرمجـة بشـكل أعمـى للحفـاظ عـلى مكونـات أنانيـة تعـرف كجينـات .. ثـم أضـاف: بـأن حجـة الكتـاب العامـة هـي أننـا – كحال بقية الحيوانات- مجرد آلات صُنعت بواسطة جيناتنا"[1].

ومهـما حـاول الفلاسـفة الجـدد بـان يقنعـوا الإنسـان بـإن الحيـاة ممكـن أن يكـون لهـا معنـى أو يكـون لهـا هـدف بـدون أن يكـون هنـاك إلـه لمـا اسـتطاعوا؛ لأن حينهـا سـتكون القيمـة لهـا قيمـة بـدون أن يكـون لهـا غايـة، وهـو سـير عكـس اتجـاه العقـل والمنطـق،

(١) - هناك إله، أنتوني فلو، مصدر سابق. ص ٩٦.

فحقيقة الشيء أما بذاته وأما بغايته، ولا يكون الشيء بذاته له قيمة إلا إذا كان مطلقاً أو يرجع إلى المطلق بنحو من الانحاء، أما القيمة المتولدة من الغاية فواضح من أنها ترجع في خاتمة المطاف إلى المطلق.

وفي ظني أن الملحد ويل بروفاين، بروفيسور التاريخ وعلم الأحياء كان أكثر شجاعة في تعبيره عن النتيجة الحتمية للإحاد عندما قال: "لا آلهة، لا حياة بعد الموت، لا قاعدة حقيقية للاخلاق، لا معنى نهائي للحياة، ولا إرادة حرة للإنسان، إننا مرتبطون جميعاً على نحو عميق بالمنظور التطوري، أنت هنا إلى وم وسترحل في الغد، وهذا كل ما في الأمر" ويقول أيضاً: "يبدأ الأمر بالتخلي عن الإيمان بالإله، ثم التخلي عن الأمل بالحياة بعد الموت، وحين تتخلى عن هاتين الفكرتين فإن بقية الأمور تأتي بطريقة سهلة نسبياً، حيث تفقد الأمل بأن هناك مباديء أخلاقية مطلقة، وأخيراً لا وجود لإرادة إنسانية حرة، إذا آمنت بالتطور فلا يمكنك أن تأمل في وجود أي إرادة حرة، ليس هناك أدنى أمل في وجود أي معنى عميق في الحياة الإنسانية، نعيش، ونموت، ونفنى، نفنى بشكل نهائي حين نموت"[1].

سريعاً ما ينكشف الإلحاد ويتعرى عندما يقف وجهاً لوجه أمام العقل، وحينها إما أن يكون الملحد شجاعاً ويعبر عن سعادته رغم أنه يقف عارياً أما الجميع، وإما يثير الغبار والضوضاء ليصرف النظر عنه بعيداً، وأمثال ريتشرد الذين

---

(١) – مليشيا الإلحاد، مصدر سابق، ص ١٧٥.



يبشــرون بالإلحاد وهــم يمـلأون الـدنيا سـخباً وضـجيجاً باسـم الحيـاة وقـيم الإنسـان، لـيس إلا مخـادعين يمارسـون كـل أنـواع الحيـل ليجعلـوا المسـتحيل ممكنـاً، فكـما أن الظـلام لا يكـون أصـلاً للنـور، والمـادة لا تكـون أصـلاً للحيـاة، كـذلك الإلحـاد لا يكـون أساسـاً للقـيم والأخـلاق، أو كـما عـبر ويـل بروفـاين في عبارتـه السـابقة "لا وجود لأي أمل في وجود معنى عميق في الحياة الإنسانية".

فجـوهر الإنسـان وحقيقتـه في كونـه مخلـوق لـه روح خلاقـة ومبدعـة، تنقلـه مـن عـالم الحيـوان والغرائـز إلى عـالم الجمال والكمال، والإنسـان بوصـفه روحـاً هـو الـذي يعشـق القـرب مـن الله، ومـن هنـا كـان اهمال الـروح هـو أهمال لقيمـة الإنسـان وسر وجـوده؛ لأنهـا هـي الوسـيط بـين الإنسـان وبـين الحقـائق المطلقـة والكاملـة، فكـون الإنسـان حيـاً عالمـاً قـادراً رحيماً سـميعاً بصـيراً.. يجعلـه يفكـر في المطلـق بوصـفه المصـدر المالـك لكـل تلـك المعـاني، ومـن الغبـاء أن يعتقـد بـأن المـادة الميتـة الجاهلـة العـاجزة الصـماء العميـاء والتي لا تعرف الرحمة هي من صممت الإنسان على ذلك النحو.

يقـول أنتـوني فلـو: «ثـلاث، ابعـاد مـن البحـث العلمـي كانـت عـلى وجـه الخصـوص مهمـة بالنسـبة لي، عـلى ضـوء الأدلـة المتداولـة إلى وم. أول هـذه الابعـاد هـو السـؤال الـذي حـير ولا زال يحـير الكثـير مـن العلماء اللامعـين: وهـو مـن أيـن جـاءت قـوانين الطبيعـة؟ والثـاني هـو السـؤال الواضـح للجميـع: كيـف جـاءت الحيـاة مـن اللاحيـاة؟



والثالث هو السؤال الذي يوجهه الفلاسفة لعلماء الكون: كيف جاء الكون - بكل ما يحتويه من أشياء مادية - إلى الوجود؟»[1] .

وللتأكيد على العدمية المحبطة التي يقوم عليها الإلحاد أرى من المناسب ذكر بعض كلمات الملحدين التي قالوها في لحظة المواجهة مع الحقيقة الحتمية وهي الموت، وهي كلمات جمعت بهذا الترتيب في مواقع كثيرة على صفحات الانترنت.

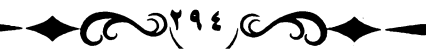
توماس هبس: «أنا على وشك القفز في ظلام، ولو كنت أملك العالم في هذه اللحظة لدفعته لشراء يوم واحد في الحياة».

توماس باين وهو كاتب ملحد عاش في القرن الثامن عشر قال: «أرجوكم لا تتركوني وحيداً، يا إلهي ماذا جنيت لأستحق هذا، لو أن لي العالم كله ومثله معه لدفعت به هذا العذاب، لا تتركوني وحيداً ولو تركتم معى طفلاً فإني على شفير جهنم إني كنت عميلاً للشيطان».

السير توماس سكوت وهو مستشار انجليزي توفي في عام ١٥٩٤م قال وهو يموت: «حتى لحظات مضت لم أؤمن بوجود إله أو نار، ولكن الآن أنا أشعر بوجودهما حقيقة، وأنا الآن على شفير العذاب وهذه عدالة القضاء الرباني».

---

(١) - هناك إله، أنتوني فلو مصدر سابق ص ١٠٩.



فولتير وهو فيلسوف فرنسي ملحد مات عام ١٧٧٧م قال موجها كلامه للطبيب المعالج فوشين: «لقد أهملني الرب والناس وسأعطيك نصف ما عندي إذا أبقيتني حياً لستة أشهر، أنا ميت وسأذهب إلى الجحيم»!

ممرضة فولتير: «لو أعطيت كل أموال أوربا فلا أريد أن أرى شخصاً ملحداً عانى مثله وكان يصيح طوال الليل طلباً للمغفرة».

ديفيد هيوم وهو مؤرخ اسكتلندي وملحد مات عام ١٧٧٦م قال عنه من رآه في موته: «كان يصيح: النيران تحرقني بلهبها» وكان يائساً وقانطاً لدرجة تثير الشفقة.

السير فرنسيس نيوبرت رئيس نادي الملحدين البريطانيين، قال لمن حول سريره وقت موته: «لا تقولوا لي لا يوجد إله، فأنا الآن في حضرته، ولا تقولوا لي لا توجد جهنم فأنا الآن أحس بأني أنزلق فيها تعساً، وفروا كلامكم فأنا الآن أضيع، إنها النار التي لو عشت ألف سنة لكذبت بها ولو مضت ملايين السنين لما تخلصت من عذابها آه آه إنها النار»!

ديفيد ستراوس وهو كاتب ملحد ألماني الجنسية توفي عام ١٨٧٤م قال في موته: «لقد خذلتني فلسفتي وأشعر بأنني بين فكي ماكينة ذات أسنان لا أدري في أية لحظة تطحنني»!

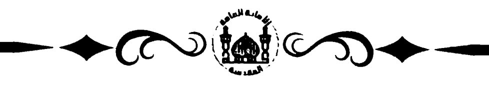
في مقابلة مع مجلة «نيوزويك» الأمريكية تحدثت سفتلانا ستالين ابنة الدكتاتور الشيوعي الروسي جوزيف ستالين عن لحظة موت أبيها فقالت: «لقد كانت ميتة

أبي شنيعة، ففي لحظة موته فتح عينيه فجأة وحملق في الموجودين بنظرة جنونية وغاضبة وأومأ بيده اليسرى إلى شيء ما يحوم فوقنا وكانت إيماءة تهديد ثم أسلم الروح».

أنتون ليفي، مؤسس كنيسة عبادة الشيطان ومؤلف «إنجيل الشيطان» توفي عام ١٩٩٧م، كان يصرخ عند موته: «ماذا فعلت ... لقد ارتكبت خطأ جسيماً»

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ۞ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ إلى وْمَ تُنسَىٰ ۞ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِن بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَىٰ ۞ أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ﴾.

أما من آمن بالله فقد قال في حقه: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾.



المجتمع الإنساني بين التوحيد والإلحاد:

ليس قصدنا استعراض المدارس الاجتماعية وبيان ما وقع بينها من فروقات، وإن كان ذلك ضروري لوضع البحث في سياقه الطبيعي، إلا أن ما يهمنا أكثر هو الوقوف على فلسفة الاجتماع الإنساني ودور كل من الدين واللادين في تحديد هوية المجتمع، ومن هنا لا اتحدث عن التدين كفعل إنساني تتمظهر من خلاله الذات بمظهر ديني، حتى لو ابعدني ذلك عن الربط الموضوعي لعلاقة الدين بالمجتمع، وذلك لكون هوية الاجتماع قائمة على السلوك الإنساني الامر الذي يجعل بحث الدين بدون التدين بحث نظري، إلا أن السر في ابتعادي عن التدين لكونه وظيفة من يهتم بتأسيس نظام إجتماعي يقوم على أسس دينية، وهي مهمة تحتاج إلى جهد تأسيسي ودراسة وصفية وتحليلية لكل أنماط التدين الاجتماعي والاشكال المؤسساتية التي يقترحها الدين للنظام الاجتماعي، وكل ذلك لا يخدم المقارنة الفلسفية بين التوحيد والإلحاد وما يقدمانه من بنية نظرية للمجتمع.

قد تنبه فلاسفة الاجتماع والمؤسسين الأوائل لدور الدين في الاجتماع الإنساني، فتعمقوا في دراسة التاثير المتبادل بين الدين والمجتمع كما هو الحال عند دوركايم، وقد كان أوجست كونت سابقاً لدور كايم في دراسة الاجتماع الديني بوصفه



المرحلة البدائية الأولى للمجتمع، وهي المرحلة اللاهوتية التي تكون فيها الرؤى اللاهوتية حاكمة ومهيمنة على المجتمع، "حيث ينبني المجتمع على نظام يستمد وجوده من كائن إلهي متعال، ويستند النظام الاجتماعي على نظام فوق اجتماعي"[1] وقد قارب كونت هذه المرحلة من منظوره الخاص للدين[2]، الذي ينطلق في فهمه من زاوية أهتمام الناس به لا من زاية كونه نظاماً عقلياً ومكوّناً أجتماعياً بالفعل، ولذا كان أهتمام كونت بالقوانين التجريبية لكونها تؤسس في نظره البديل للقوانين الفوقية، وهي المرحلة الأخيرة عند كونت التي تعبر عن الوضعية العلمية، ومع أيمانه العميق بوصول المجتمع الأوربي إلى هذه المرحلة، إلا أن مجرد الاعتراف بكون الدين يمثل الأساس الأول للنظام الاجتماعي للإنسان يكفي لاثبات التأثير الديني في المجتمع، "وبالتالي فالدين هو استراتيجيا اجتماعية لخلق الوفاق. فكل مجتمع، كشأن أي تنظيم، يبحث نقطة أتفاق حول قيم مشتركة، وحول رؤى

(١) - علم المجتمع الديني الإشكالات والسياقات، د سابينو أكوافيفا، بالاشتراك مع د إنزو باتشي، ترجمة د عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، الطبعة الأولى ٢٠١١م، ص ٣٦.

(٢) - قد تولدت تلك الرؤية ضمن ظروف خاصة، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، إذ اتسمت هذه الفترة بحروب واضطرابات سياسية واجتماعية متعددة، من الحروب النابليونية إلى حرب القرم إلى الصراع بين الملكيين والجمهوريين وبين الليبراليين والمحافظين فضلاً عن الصراع بين العمال وأرباب العمل، وقد رافق هذا الصراع الفوضى الفكرية، والغوغائية المذهبية، فقد ظلت الشعوب الغربية تعيش حالة من الكبت والحجر على الحريات لأكثر من ألف عام تقريباً. وكانت تلك الشعوب مطحونة بين رجال الكنيسة وفسادهم من جانب، وطغيان الملوك والحكام وجبروتهم من جانب آخر، ومن هنا فإن كل المقاربات الدينية التي تمت في تلك الفترة بحاجة الي مراجعة جديدة، لكونها تمت في ظروف غير علمية كما أنها كانت متأثر بتصور واحد للدين وهو الديني الكنسي- الذي كان سائداً في تلك الفترة.



جامعة عن العالم بمعنى ما. سعي كونت سيستأنف دور كايم التعميق في شرحه لاحقاً، أي أن الدين يلبي حاجات معرفية وسلوكية عميقة لدى الإنسان. وبذلك الشكل ساهم الدين في مستويات تطور سفلى للمجتمع في تثبيت الوفاق وسلاسة الاشتغال"[1].

ورغم ذلك فأن كونت يبشر بناهية الدين عندما يجرده العلم من سلطاته الاجتماعية، وأن التقدم العلمي سيفضي حتماً إلى نهايته، "صاغ كونت في المرحلة الأخيرة في اعماله الاجتماعية والفلسفية فكرة (دين البشرية) أساسه العلم كدين لائكي جديد، قادر على منح الناس قيماً اجتماعية جديدة ثابتة، (أنه الكائن الأكبر)، جوهر الإنسان. بالتالي فالكاهن الأكبر للبشرية هو رجل العلم، وعلم الاجتماع ايضاً"[2]. وبهذا يجوز لنا أن نصف كونت بأنه المؤسس الأول لعلم الاجتماع والمؤسس لمرحلة جديدة يستغني فيها المجتمع عن الدين، ومن هنا نكون قد أقتربنا من نقطة الاشتباك بين الدين والإلحاد في ما يخص المجتمع.

يقول الفيلسوف الإنجليزي جون لوك بخصوص الملحدين في المجتمع: "وأخيراً لا يمكن التسامح على الاطلاق مع الذين ينكرون وجود الله. فالوعد والعهد والقسم من حيث هي روابط المجتمع البشري ليس لها قيمة بالنسبة للملحد.

---

(١) - علم الاجتماع الديني، مصدر سابق، ص٣٧.

(٢) علم الاجتماع الديني، مصدر سابق، ص٣٧ .



فإنكار الله حتى لو كان بالفكر فقط يفكك جميع الأشياء"[1] وهنا يشير لوك إلى إشكالية قد يعاني منها الإلحاد في مايخص الاجتماع الإنساني، وهي حوجة أي بناء اجتماعي إلى نظام قيمي يحكم علاقة الافراد، ومن هنا نبه لوك إلى خطورة الإلحاد بوصفه زعزعة لكل المسلمات الإنسانية التي قد تمثل أساس للبناء الاجتماعي، والربط الموضوعي بين الإلحاد وبين هذه الفكرة قائم على كون الإلحاد لا ينطلق في مقاربته للحياة من أرضية واضحة تحدد هدف يسعى المجتمع لإنجازه، بخلاف الدين الذي يوفر فلسفة ما لحياة الإنسان، وقد اشرنا سابقاً إلى عدم قدرة الفلسفة الإلحادية على إيجاد ربط موضوعي بين تصوراتها الفلسفية وبين الاخلاق وقيمها المطلقة، برغم أن الإلحاد الجديد لم يسلم بذلك وجاهد من أجل إيجاد فلسفة أخلاقية نابعة من الإلحاد، وبعيداً عن نجاحة أو اخفاقه في ذلك إنما يكفينا تسليمه لو في المبدأ بضرورة الاخلاق للاجتماع الإنساني.

فبالمقدار الذي يكون فيه الإلحاد أمام تحدي بأن يكون صالحاً لمجتمع بدون دين، بذات المقدار تواجه الأديان صعوبات في اثبات وجودها كضرورة حتمية لهذه المجتمعات، وأكبر تحدي قد يواجه الدين في هذا الحقل هو المجتمعات اللبرالية التي هيمنت حديثاً على النظم الاجتماعية، وهذا ما سنأخر الحديث فيه إلى عنوان آخر.

(١) - رسالة في التسامح، جون لوك، ترجمة منى أبو سنة، نشر مكتبة الاسرة، طبعة ٢٠٠٥م، ص ٥٧.



وإذا رجعنا مرة أخرى للنسق التاريخي الذي تطور عبره علم الاجتماع، نجد من المراحل المهمة لهذا العلم هي مرحلة علم الاجتماع الوظيفي التي بدأ دوركايم التأصيل لها من خلال كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية) والذي انتهى من اعداده ١٩١٢م قبل رحيله بخمسة سنوات. وقد تحدث باسهاب عن كيفية عمل الدين في المجتمعات الإنسانية، مركزاً فيه على المجتمعات البدائية ذات الطابع الطوطمي مثل قبائل الهنود الحمر، وقد قدم لذلك ببحث نظري عن المقدس ليصل إلى انه ليس أمراً مفارقاً للسياق الاجتماعي بل هو امر عادي بطبعه إلا ان المجتمع هو الذي جعله مقدس "يصير الإنسان أو الحيوان أو الجماد، مشوباً بالقداسة في الوقت الذي يمر فيه داخل دائرة مغايرة لعالم الدناسة. فالمقدس هو أجتثاث جلي للأشياء من هذا العالم مقدراً لها أن تلعب وظائف غير مدنسة. المقدس هو شيء من العالم الدنوي امحيت طبيعته الأولى وتغيرت ملامحه تحت رغبة البشر أنفسهم. فالناس هم منتجو المقدس، مثل آلهتهم، ثم يقدرون أن ذلك الشيء أو تلك الأشياء باتت مستقلة عن إرادتهم؛ يصير المعتاد خارقاً، وبالتالي يمكن للمعتاد نفسه أن يدعي تضمنه لمكون علوي لا يعلى عليه، وغير قابل للتجاوز"[1] وبعيداً عن مناقشة الفكرة حتى لا نخرج عن السياق، إلا أنه يبدو لي أن دوركايم قام برصد الرموز الدينية من زاوية تحتية، أي من خلال تعلق الناس بالرموز واطفاء المقدس عليها، ولذلك توقف عند حدود الطوطم فبدأت له صناعة إنسانية، ولم يلحظها من الزاية الفوقية التي تنظر للمقدس بوصفه حقيقة

(١) - علم المجتمع الديني، مصدر سابق، ص ٣٧.

مطلقة يحتاج الناس قالباً من اجل التعامل معه إلى إنزاله في صور ورموز حسية، أو كما عبر سان كلود في مقدمته لكتاب مرسيا إلى اد[1] (المقدس والمدنس) بقوله: "يمكن للمقدس أن يظهر نفسه في حجارة أو أشجار .. أنه لا يتعلق بتمجيد حجر أو شجرة بذاتها. فالحجر المقدس والشجرة المقدسة لم يعبدا بصفتهما تلك: وإنهما ليسا موضع عبادة فعلاً لأنهما تجليان، ولانهما يظهران شيئاً ما ليس هو لا حجر ولا شجرة، وإنما الكائن المطلق"[2].

وبغض النظر عن كون الدين صناعة إنسانية أو سماوية، يؤكد دوركايم على أن الدين إطاراً تنظيمياً للمجتمع، الأمر الذي يكشف عن الاهتمام المبكر بالاديان في إطار الدراسات الاجتماعية.

وقد تطورت الوظيفية الاجتماعية في مابعد دوركايم على يد تالكوت بارسونز[3]، وعنده تقلص التركيز على الدين بحثاً عن الإنماط الوظيفية للمجتمع، وإن كانت القيم والمثل العليا ذات البعد الإطلاقي قد حظيت بمحورية في الوظيفة

(١) - (١٣ مارس ١٩٠٧ - ٢٢ أبريل ١٩٨٦) (بالإنجليزية: Mircea Eliade) كاتب ومؤرخ أديان وفيلسوف وروائي روماني، شغل كرسي أستاذ تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، وله مؤلفات في أدب الخيال وأدب الرحلات والسير الذاتية، وتاريخ الأديان وفلسفة الأديان.

(٢) - المقدس والمدنس، مرسيا إلياد، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، ص ١٧.

(٣) - تالكوت بارسونز (١٣ ديسمبر ١٩٠٢ -٨ مايو ١٩٧٩) عالم إجتماع أميريكي عمل في هيئة التدريس في جامعة هارفارد منذ عام ١٩٢٧ حتى عام ١٩٧٣. وضع بارسونز نظرية عامة لدراسة المجتمع تسمى بنظرية السلوك، استنادا إلى المبدأ المنهجي التطوعي ومبدأ المعرفية من الواقعية التحليلية.

الاجتماعيـة عنـد بارسـونز. وقـد خلـص إلى أن النظـام الاجتماعـي تنظـيم يحركـه مـن الـداخل تركيبـة متشـابكة مـن الحـوافز والمعلومـات، والطاقـة والرقابـة، والفـوضى والنظـام. ويختلـف هـذا النظـام الـداخلي أو حركـة التفاعـل الـداخلي مـن البسـيط أو البـدائي الـذي يغلـب فيـه التكيـف المباشر مـع الحاجـات الجينيـة والبيولوجيـا، إلى المركـب في المجتمعـات الأكثـر رقيـاً حيـث يطلـب مـن الأفـراد اسـتبطان أنـماط ثقافيـة وقـيم أخلاقيـة. وهـذه الحركـة بكـل مسـتوياتها البسـيط منهـا والمركـب بحاجـة إلى تقلـيص الخيـارات الفرديـة عـلى أسـاس أولويـة المصـالح التـي تكفلهـا سـلطة المؤسسـات الاجتماعيـة، التـي ترسـخ في وعـي الفـر قـوانين رمزيـة عامـة للأفعـال "يؤكـد بارسـون أن هـذه الأنـماط الرمزيـة ينبغـي البحـث عنهـا في نظـام المعـاني العليـا، أي في نظـام متسـامي فعـلاً، يلعـب فيـه الـدين، والأديـان التاريخيـة عمومـاً، وظيفـة محوريـة منـذ اللحظـة التـي يـوفر فيهـا للنظـام مصـدر مشروعية عليـا، لا تتـوافر في أي نظـام آخـر. وتنحـدر هـذه القـدرة مـن جانـب العمـل الـديني، لضـمان إنسـجام اجتماعـي متطـور، مـن أنهـا تشـكل للأفـراد عنصر قـوة لنمطيـة الأفعـال البشرية. يبـدو وكـأن بارسـون يـردد، بالقـدر الـذي يؤسـس فيـه الأفـراد مـبرراً سـامياً لحيـاتهم داخـل المجتمـع، بقـدر مـا يكـون سـامياً أيضـاً كـم المعلومـات التـي تـوزع للمراقبـة الفـوضى الاجتماعية التي تنشأ داخل النظام الاجتماعي.

فالـدين هـو قـانون إجتماعـي عـالي الجـودة، يسـتطيع ضـبط كميـات هائلـة مـن المعلومـات وتوحيـدها في مـا بينهـا، في حـين تركهـا في حالـة طليقـة، فهـو مـدعاة إلى



توليد إشكال، بوسويات مختلفة، ومن هد الطاقة، وعدم الإشباع، والأزمات، والصراعات، والإنحرافات، وتعطيل أجزاء من النظام. وبذلك الشكل تصير للدين وظيفة رقابية عإلية"[1].

ففي اوج السجال الاجتماعي بشان العلمانية في نهاية الستينات أكد بارسونز على الدور الوظيفي للدين بالنسبة للمجتمعات "وبإيجاز يتعذر موت الدين، لما له من دور وظيفي أساسي، بحسب بارسون، في تلبية احتياجات توازن النظام"[2].

ويمكننا تلخيص أهمية الدين في الاجتماع الإنساني بما توصل له الباحثان الدكتور سابينو أكوافيفا (ويعد من الرعيل المؤسس لمدرسة علم الاجتماع في ايطاليا) ودكتور إنزو باتشي (أستاذ علم الاجتماع بجامعة بادوفيا بإيطاليا ورئس الجمعية العالمية لعلم الاجتماع الديني) بما جاء في كتابهما (علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات)، الذي استعنا به في هذا العنوان، وهو قولهما: "يشدّ الملخص التارخي للمباحث النظرية الأكثر أهمية في علم الاجتماع الديني، من الكلاسيكية حتى السائدة في الراهن، خيطٌ رابطٌ، هو إبراز عمق تعقّد ومحورية موضوع الدين"[3].

(١) - علم المجتمع الديني، مصدر سابق، ص ٤٤.

(٢) - المصدر السابق ص ٤٥.

(٣) - المصدر السابق ص ٦٨.



إستحالة المجتمع الإلحادي.. مصادرة الإرادة الحرة للإنسان:

وفي الطرف الآخر من المقارنة وهي إمكانية أن يؤسس الإلحاد قاعدة صلبة للإجتماع الإنساني.

لا بد أن نبحث أولاً: على المستوى العملي، وهو إمكانية وجود مجتمع مثل الإلحاد له خارطة العلاقات الاجتماعية.

والمستوى الثاني: البحث النظري والفلسفي، وهو بحث ثبوتي يتعلق باصل الإمكانية النظرية، ولذا يهتم هذا المستوى فقط بمحاكمة المبادي الفلسفية للإلحاد بحثاً عن إيجاد رابط بينها وبين النظام الاجتماعي.

بالنسبة للمستوى الأول: تصدمنا الحقيقة التاريخية الجازمة بعدم وجود مجتمع إنساني في طول التاريخ البشري قامت أركانه على الإلحاد.

أما المستوى الثاني: فلم يزل الإلحاد الجديد والذي يطرح نفسه بديلاً عن الاديان عاجزاً عن تقديم تصور يقوم فيه المجتمع على قيم خاصة بالإلحاد، أي بمعنى أن يكون إنكار الإله فكرة مؤسسة لقيم أخلاقية قادرة على إيجاد روابط إجتماعية، أما قيام مجتمع على أفكار تستبعد مساهمة الدين فهذا ما يجب طرحه ضمن عنوان آخر

ولا علاقة له بالإلحاد، وفي هذا المورد نسجل ملاحظة ضرورية وهي أن ما يتبناه الإلحاد من قيم ليبرالية، وما يدعو له من تأسيس مجتمع حر ومنفتح، ليست إلا خدعة كغيرها من الخدع الأخرى التي يمارسها الإلحاد، وذلك لسببين أساسيين.

الأول: قيم الليبرالية أعم من أن تكون حكراً للإلحاد، فأكثرية من يؤمن بها ويدافع عنها في كل العالم مؤمنين وليس ملحدين، ولا يرون وجود منافاة بين الإيمان بالله وبين الإيمان بها.

الثاني: أن قيم الليبرالية ليست نتاجاً للفكر الإلحادي، بل من المستحيل أن تخرج من رحم الإلحاد لا بوصفها مولوداً شرعياً ولا مولوداً غير شرعي، كما أن الإلحاد غير صالح لمجرد الاحتضان والتبني لليبرالية؛ وذلك بأن مفهوم وماهية الليبرالية قائم على حرية الإرادة الإنسانية، وفلسفة الإلحاد قائمة على مصادرة الإرادة الحرة للإنسان، وقد صرح بذلك أرباب الإلحاد الجدد أمثال سام هارس وقد خصص لذلك كتابه (الإرادة الحرة) ليصرح فيه وبكل وضوح بأن الإرادة الحرة وهم، وهو أستنتاج منطقي لما تفرضه معادلات التطور في المادة، والإنسان ليس شيئاً خارج عن هذه المعادلة، لكونه ليس أكثر من حلقة تقع على مسار هذا التطور. يقولك سام هرس: "أختياراتي مهمة، وهناك طرق لاتخاذ قرارات أكثر حكمة، لكني لا أستطيع أن أختار ما أريد أختياره. وإذا ظهر أنني قادر على ذلك كالعودة

مثلاً للوراء لاتخاذ احد قراراتي فإنني لا أختار ما أختار أن اختاره، أنه تسلسل يفضي بنا دوماً للظلام"[1].

وعليه فالإنسان في التصور الإلحادي نتاج تطور طبيعي معقد، لا يمتلك فيه الإنسان إرادة التغيير أو الأختيار، والسلوك ليس شيئاً آخر خارج عن معادلة الطبيعة والمادة، والاحساس بالحرية الذي يجده الإنسان في نفسه يرجع إلى طبيعة الجهل بالاسباب كما يعبر مايكل شرمر في كتابه (علم الخير والشر) بقوله: "حجم تعقيدات العوامل والمحددات التي تتسبب في إحداث أختياراتنا، تقودنا إلى الشعور وكأننا نمارس أفعالنا بحرية ككائنات متسببة في أفعالها دون أن تكون مسببة، مع أننا في الحقيقة محدودي الأفعال سببياً. وبما أنه ليس بالإمكان تحديد قائمة كاملة بالأسباب التي تحدد الفعل الإنساني، فإن الشعور بالحرية ينشأ بسبب جهلنا بالأسباب. إلى هذا الحد فإنه بإمكاننا أن نعمل وكأن لدينا حرية فعلاً"[2].

الحتمية المادية المهيمنة على كل الوجود لا يستطيع أن يخرج الإنسان من قبضتها لكونه واحد منها، والمخرج الوحيد الذي يفتح الطريق أمام انعتاق الإنسان من هيمنة المادة هو الله الذي اودع في الإنسان روح الإرادة والعلم والعقل، فكرمه بذلك عن بقية خلقه، والذي يرفض هذا النسق من التفكير لابد أن يقع في الحتمية

(١) - مليشيا الإلحاد، مصدر سابق، ص ١٥٨.

(٢) - مليشيا الإلحاد، مصدر سابق، ص ١٥٨.



لا محالة، ومهما تستر دعاة الإلحاد عن هذه الحتمية بالدعوة للحرية لا يكون مجدياً حتى وإن علا صوتهم، فالضجيج والصخب لا يستر ما لا يمكن ستره.

وإشكالية الفيلسوف الإلحادي عندما يتحدث في الفلسفة ينسى مشروعه السياسي والاجتماعي، وعندما يأتي للعمل السياسي والاجتماعي ينسى ما قاله في التأسيس والتنظير الفلسفي، فكيف يجوز لهم تبني مشروع حضاري للإنسان وهم يقولون في الفلسفة بكون الإرادة الحرة وهم أو الإنسان عبارة عن دمية تحركها مؤثرات كيميائية؟ كما يصرح هيرس بقوله: "إننا مجرد دمى بيوكيميائية تسيرها قوى تتجاوز التحكم الواعي"[1].

ويشرح البروفيسور التطوري بجامعة شيكاغو القضية بقوله: "إن المخ وأعضاء الجسم هم الأوعية التي تتخذ القرارات وهم عبارة عن جزيئات، وترتيب ونظام هذه الجزيئات محددٌ سلفاً عن طريق الجينات والبيئة المحيطة، وإن قراراتنا مبنية على نبضات كهربية نابعة من هذه الجزيئات ومواد كيميائية تنتقل من خلية عصبية إلى أخرى، وإن هذه النبضات والكيماويات لابد أن تتبع القوانين الفيزيائية، وبالتالي فاختياراتنا لابد أن تطيع هذه القوانين"[2].

(١) - الإلحاد للمبتدئين، د. هاشم عزمي، دار الكاتب للنشر والتوزيع، الإسماعيلية مصر، الطبعة الثانية ٢٠١٥م، ص ١٧٧.

(٢) - المصدر السابق، ص ١٧٨.



أما أوين جونز أستاذ القانون وعلوم البيولوجيا بجامعة (فاندربيلت) وأحد مؤلفي كتاب (القانون وعلم الأعصاب) فيرى أن الإنسان مجبور في اختياراته سواء شاء أو أبى وأن أفعال الإنسان لابد أن تصدر عن سبب، وبالتالي فالكلام عن حرية الإرادة وانها غير محكومةٍ أو مجبورٍ بالعوامل الفيزيائية والاجتماعية والبيئية والاقتصادية وغيرها، ولهذا فلابد أن نقبل بالحتمية والسببية"(١).

كذلك يرى بول بلوم أستاذ علم النفس وعلم الإدراك بجامعة يال ومؤلف كتاب (مجرد أطفال: أصول الخير والشر): "إننا مجرد كائنات ذات طبيعة فيزيائية وأن طبائعنا تحدد من نحن وماذا نفعل، وأن أفعالنا كلها محددة سلفاً بقوانين الفيزيا وبأحوال الكون قبل أن نولد بفترة طويلة، ونحن لم نختر أياً من هذا وبالتالي فلا وجود للإرادة الحرة"(٢).

وهذا المقدار كافي لفك الارتباط بين الإلحاد وحرية الإنسان، وبذلك نكون قد وصلنا إلى أن الإلحاد لا يمكنه أن يحمل تصور إجتماعي للإنسان، بخلاف الدين الذي يرتكز على نظام أخلاقي قائم على قيم مطلقة، وقد لا يفوت الإلحاد العربي والإسلامي النقض علينا بروايات القضاء والقدر التي تحمل في مضمونها نفس ما توصل له الإلحاد بكون الإنسان مجبور تحركه رياح القدر كيفما شاءت، ولا فرق

(١) - المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٢) - المصدر السابق، ص ١٨١.

بين الرؤيتين سوى ان الإلحاد يعتمد على العلوم الحديثة والإسلام يرتكز على روايات تاريخية.

فمن الضروري معالجة هذه القضية وهذا ما نقوم به في عنوان خاص. بالإضافة إلى ضرورة معالجة الرؤية الليبرالية حتى لو لم تكن صنيعة إلحادية، لنرى هل تتعارض مع الدين أم لا. ولكن قبل ذلك لابد من الأشارة إلى بعض العناوين الثقافية المنعكسة عن الحتمية والجبر الإلحادي.

هذا النمط من التفكير الذي يسلب إرادة الإنسان له أثار مدمرة على الحياة، ويمكننا إلفات النظر إلى بعضها في نقاط.

أولاً: إنكار الله والإيمان بالطبيعة والمادة كقوة متحكمة في مصير الإنسان، يؤدي إلى جمود مطبق وكامل للإنسان والمجتمع في قبال الحياة، فالذي ينظر للحياة بهذا المنظار الحتمي لا يمكن أن يكون مساهماً بأي شكل من الأشكال في بناء الحياة، طالما يتحرك كل شيء بما فيه فكر الإنسان وخياراته ضمن قانون رسم سلفاً، وهكذا لا يرى الإنسان الحياة ضمن هذا المنظار إلا لوحة جامدة، وإن كانت في ظاهرها متحركة.

وهذا النوع من التفكير مخالف لوجدان الإنسان وفطرته، فالذي يعتقد أن تطور الحياة يسير بقانون داخلي، لا يكون أمامه إلا الاستسلام والخضوع للحوادث الطارئة والظروف القاهرة، شاء ذلك أم أبى، لأنه ليس له حول في تغيير ما يجري



حولـه، ولـيس لفعلـه تـأثير بـأي شـكل مـن الأشـكال، بـل لـيس فعلـه الـذي يفعلـه إلا فعلاً لتلك الماكينة الضخمة.

ولا شـك أن هـذا الفكـر إذا خيم عـلى عقـول الـبعض، وتمسكوا بـه حتـى لـو كـان عـلى خـلاف فطـرتهم، فسـيحول حيـاتهم حـتماً إلى جحيم يكـون الانتحـار في قبالهـا نعمـة، فعنـدما يكـون الإنسـان مجـرد جثـة تحركهـا أقـدار المـادة وتعصـف بهـا ظـروف الحيـاة يمنـة ويسـرة، فتجعـل الفقـير فقـيراً والغنـي غنيـاً والمـريض مريضـاً والتعـيس تعيسـاً .. دون أن يكون له أملاً في تغير حاله لا يمكنه تحمل مثل هذا الوجود البغيض.

أمـا النظريـة الإسـلامية، فهـي تؤكـد عـلى مسـؤولية الإنسـان، وحريتـه في كـل تصـرفاته، فهـو الـذي يصـنع مصيره بمسيره، فـإن كـان شرّاً أو خـيراً فـبما كسـبت يـداه، وهـو بـما كسـب رهـين: ﴿فَمَـنْ يَعْمَـلْ مِثْقَـالَ ذَرَّةٍ خَـيْراً يَـرَهُ ۞ وَمَـنْ يَعْمَـلْ مِثْقَـالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَـرَهُ﴾، وأنـه مهـما تكـاثرت عـلى الإنسـان الـذنوب، فـإن لـه أمـلاً في الـتخلص منهـا عـبر التوجـه إلى الله سـبحانه وتعـالى والإنابـة إليـه. ومهـما تراكمـت عليـه الهمـوم فإنـه قادر على تغيرها.

ثانيـاً: إن الحتميـة الماديـة هـي إعـدام لإنسـانية الإنسـان وتحطـيم لشخصـيته، وإنزالـه منزلـة البهيمـة المربوطـة همهـا علفهـا، تكـترش مـن أعلافهـا، وتلهـو عـما يـراد بهـا، فحقيقـة الإنسـان وجـوهر وجـوده في كونـه مخلوقـاً مريـداً لـه حـق أختيـار نمـط حياتـه، في حـين أن الحتميـة ومصـادرة إرادة الإنسـان هـي تجميـدٌ لكـل طاقاتـه الخلاقـة والمبدعة، وبالتالي تحطيم هويته وإنسانيته.

وهـذا مـا يكشـف لنـا عـن عظمـة الإنسـان في القـرآن، عنـدما يؤكـد أن إرادة الإنسـان واختيـاره لا تغـير حياتـه فحسـب، وإنـما تغـير الكـون، فـأي مكانـة أشرف مـن أن يمـنح الإنسـان ملكـوت السـماوات والأرض؟ وقـد قـال سـبحانه وتعـالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَـيِّرُ مـا بِقَـوْمٍ حَتَّـى يُغَـيِّرُوا مـا بِأَنْفُسِـهِمْ﴾، أي أن المقيـاس الأول لمسـتوى حركـة البشـر، ونوعيـة مصـيرهم هـو عملهـم في الحيـاة، ولـيس هنـاك مـن تقـدير إلهـي جامـد يحـدد مصائرهم.

ثالثـاً: إن الـذي ينطلـق في الحيـاة بـوحي الإيـمان بـالله يكـون متحـرراً مـن كـل قيـد، متجـاوزاً لكـل حتميـة، وكلـما ازداد الإنسـان وعيـاً بهـذه العلاقـة التـي تربطـه بـالله، كلـما ازداد عزمـاً، ونشـاطاً واسـتقامة، وكلـما ازداد تحـدياً لكـل مـا يمكـن أن يكـون عقبـة في طريقه.

فحيــاة الإنســان مليئــة بالعقبــات، التــي تحــيط بواقعــه الاجتماعــي، والســياسي، والاقتصــادي، لا يتجاوزهــا الإنســان إلا إذا كــان مشــبعاً بالأمــل في الله، معتقــداً في قدرتــه عــلى كــل شيء، فتنمــوا في الإنســان روح المثــابرة والإصرار، ومــن هنــا يــدفع الإســلام الإنســان لتجــاوز الحتميــات التــي تــوحي بهــا العلــوم البشريــة المنطلقــة في تصورتها من المادة مثل:

أ/ كثـيرة هـي العوامـل التـي تسـاعد في صـناعة شخصـية الإنسـان، مثـل عامـل الوراثـة، والتربيـة، والأسرة، والمحـيط الـذي نـما فيـه ..، كلهـا عوامـل لهـا ظلالهـا الواضـحة عـلى شخصـية الإنسـان، إلا أنـه قـادر عـلى التحـرر منهـا رغـم شـدة تأثيراهـا



وحضورها الواضح على حياته، فليس هناك ظروف حتمية وقدر لازم تفرضه الوراثة أو التربية كما يوحي علما البيولوجيا والأعصاب بحتمية مصير الإنسان الذي هو عليه.

ب/ يشكل المجتمع عامل ضغط هائل على الإنسان، يحيط به إحاطة السوار بالمعصم، فلا يكاد ينفك يقلده في عاداته وثقافته وكل شؤون حياته، وقد تطرفت بعض النظريات الاجتماعية بالقول أن ما يملكه الإنسان من وعي وطريقة تفكير، إنما هو من صناعة المجتمع، وليس للإنسان شأن فردي بعيداً عما يقرره المجتمع، إنما هي حتمية مطلقة واتّباع أعمى، ولا يمكن مقاومة هذه الثقافة إلا ببصيرة الإيمان بالله الذي لا يكون معه حتميات؛ لأنه لا قوة ولا ولاية ولا ملكوت إلا لله سبحانه، فإذا توكل العبد على خالقه، وكفر بكل ما هو باطل في مجتمعه، يفتح الله له آفاق السماوات والأرض، ألم تر أن إبراهيم عليه السلام عندما كفر بواقعه، كيف أراه الله ملكوت السماوات والأرض؟، قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ ۞ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾، وهكذا يتحرر الإنسان من كل الحتميات، الاجتماعية التاريخية والاقتصادية و..

لو عرف الإنسان هذه الحقيقة، لما وجدنا الكثير يقبلون العيش تحت ظروف الذل والهوان والفقر والمرض..، بحجة أن قدرهم رسم لهم هذا النصيب من الحياة، لاينبغي للإنسان أن يكون يائساً بائساً، قانطاً من رحمة الله؛ لأن الله يفعل ما يشاء،

ولأنه كلَّ يوم هو في شأن: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾، فالتحرر من التاريخ الخاص لكل إنسان ممكن، عبر التطلع الذي يحققه الإيمان بالله.

وهكذا يتحول الإيمان بالله إلى وقودٍ للتكامل في ضمير البشر، ونبراسٍ للتطلع والتقدم والحركة والحيوية والتطور، بل هو الأمل في الملك والهيمنة، والمثل والأخلاق، والنمو والرفعة، والشأن والقدرة، والعزة والكرامة..

وبكلمة: الإيمان هو أمل لقاء الحي القيوم والقرب منه، والعيش في ظل رحمته في مقعد صدق عند مليك مقتدر؛ لأن الله معرفة في القلب وإشراقة في الروح.



الإسلام بين الجبر وحرية الإرادة:

لابد من الإشارة أولاً إلى أن هناك تصورات مختلفة داخل الإسلام، وقد أدى هذا الاختلاف إلى تباين مذهبي بين أبناء الأمة الإسلامية، ومن هنا لا يجوز محاكمة الإسلام كدين ببعض التصورات الخاطئة في هذا المذهب أو في ذاك، طالما أشترط الإسلام علينا إعمال العقل في ما نتبناه من أعتقاد.

هناك روايات تكاد تكون متواترة في مصادر أهل السنة والجماعة يظهر منها القول بالجبر صراحة، وقد أثرت هذه الروايات على الحشوية والجبرية إلى أن قالوا بالجبر كعقيدة إسلامية، أما جمهور المسلمين السنة، إما تأولوا كما حاول الأشاعرة، وإما رفضوا العمل بهذه الروايات كما صنع المعتزلة. وفي قبال هذه المدرسة يقع التشيع كمدرسة إسلامية أخرى لم تروِ هذه الروايات ولم تقبل العمل بها، وروت في قبالها روايات أخرى تؤكد أختيار الإنسان ومسؤوليته عن أعماله، ومن الضروري هنا الوقوف على هذه القضية بكل حيادية وموضوعية، ومن ثم محاولة تقديم مقاربة تجعل الإنسان في محور معادلة المسؤولية الكونية.

أولاً: روايات أهل السنة حول الجبر والأختيار، وهنا نختار بعض النماذج الواضحة في الجبر.

١ - في الاعتقـاد للبيهقـي عـن عائشـة رضي الله عنهـا أُمّ المـؤمنين، أنهـا قالـت: «أُتي النبيُّ صلى الله عليه وسلم بصبيٍّ من الأنصار ليصلي عليه قالت: فقلت: يا رسول الله طوبى لهذا، عصفور من عصافير الجنة، لم يعمل سوءاً ولم يَدرِه، فقال: أوَ غيرَ ذلك يا عائشة، إن الله خلق الجنة، وخلق لها أهلاً، خلقها لهم وهم في أصلاب آبائهم، وخلق النار، وخلق لها أهلاً، خلقها لهم وهم في أصلاب آبائهم»[1].

٢- وروى البخاري في صحيحه: «احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم، أنت أبونا خيّبتنا، وأخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: ياموسى، اصطفاك الله بكلامه، وخطَّ لك بيده، أتلومُني على أمر قدَّر الله عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟»[2].

٣- وروى البخاري عن زيد بن وهب، عن عبد الله قال: حدثنا رسول الله (ص): «.. إلى أن يقول- في موضوع الجنين في بطن أمه- ثم يبعث الله ملَكاً فيؤمَر بأربع: رزقه وأجله وشقي أو سعيد، فوالله إن أحدكم- أو الرجل- يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل

(١) - الاعتقاد للبيهقي ج١ص ١٣٥.

(٢) - صحيح البخاري ج٨ باب القدر ص ١٢٢.



بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها»[1].

٤- وروى مسلم عن سراقة بن مالك، أنه قال: «يا رسول الله، بيّن لنا ديننا كأنّا خلقنا الآن، فيم عملُ إلى وم؟ أفي ما جفت به الأقلام وجرت به المقادير؟ أم فيما يُستقبَل؟، قال: لا، بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير، قال: ففيم العمل؟، قال: اعملوا، فكلٌّ مُيسَّرٌ لما خُلق له، وكلٌّ عامل بعمله»[2].

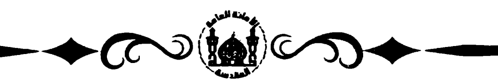
٥- روى الترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: «خرج علينا رسول الله وفي يده كتابان، قال: أتدرون ما هذان الكتابان؟ قلنا: لا يا رسول الله إلا أن تخبرنا، فقال للذي في يده إلى منى: هذا كتاب من ربّ العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبداً، وقال للذي في شماله: هذا كتاب من ربّ العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبداً، قال أصحابه: ففيم العمل يا رسول الله؟ إن كان أمراً قد فرغ منه؟ فقال: سدِّدوا وقارِبوا، فإن صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة، وإن عمل أيَّ عمل، وإن صاحب النار يختم له بعمل أهل النار، وإن عمل أيَّ عمل، ثم قال رسول الله بيده فنبذها، ثم

---

(١) - المصدر السابق، ص ١٢٣.

(٢) - صحيح مسلم، ج٨ ص ٤٥.





قال: فرغ ربكم من العباد، فريقٌ في الجنة، وفريقٌ في السعير»[1]. وفي رواية البخاري ومسلم وابن داود عن عمران بن حصين، يقول: «كلٌّ مُيسَّرٌ لما خُلق له».

٦- وفي مسلم من رواية أبي الأسود الدولي، قال عمران بن حصين: «أرأيتَ ما يعملُ الناس إلى وم ويكدحون فيه؟ أشيءٌ قضي عليهم ومضى عليهم من قدَرٌ قد سبق، أو فيما يستقبلون به، ممّا أتاهم به نبيُّهم وثبتت الحجة عليهم؟، فقلت: بل شيءٌ قضي عليهم ومضى، قال: أفلا يكون ظلماً، قال: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً وقلت: كلُّ شيءٍ خَلقُ الله ومُلكُ يده، فلا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون...»[2].

٧- وفي رواية الترمذي عن عبد الله بن عمر، قال: قال عمر: «يا رسول الله، أرأيت ما نعمل فيه أمرٌ مبتدعٌ أو مبتدأٌ أو فيما قد فُرغ منه؟ فقال: بل فيما قد فُرغ منه يا بن الخطاب، وكلٌّ مُيسَّرٌ، أمَّا من كان من أهل السعادة، فإنه يعمل للسعادة، أما من كان من أهل الشقاء فإنه يعمل للشقاء»[3].

٨- وفي كتاب القدر لابن وهب، أخبرني عمر بن محمد أن سليمان بن مهران حدّثه قال: «قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: إن أول شيء خلقه الله عز وجل من خلقه القلم، فقال له: اكتب، فكتب كل شيء يكون في الدنيا

(١) جامع الأصول، كتاب القدر ج١٠ ص٥١٣ ، الحديث ٧٥٥٥.

(٢) - جامع الأصول، ج١٠ ص ٥١٤-٥١٥ الحديث ٧٥٥٦.

(٣) - جامع الأصول، الحديث ٧٥٥٩.



إلى يـوم القيامـة، فيُجمـع بـين الكتـاب الأول وبـين أعـمال العبـاد فـلا يخـالف ألِفٌ ولا واوٌ ولا ميمٌ منهما»[1].

٩- وفي كتـاب القـدر للفريـابي، أن رسـول الله صـلى الله عليـه وسـلم يقـول: «إن الله عـز وجـل خلـق آدم وأخـذ الخلـق مـن ظهـره، فقـال: هـؤلاء في الجنـة ولا أبـالي، وهـؤلاء في النـار ولا أبـالي »، فقـال رجـل: يـا رسـول الله ، عـلى مـاذا العمـل ؟ قال: «على مواقع القدر»[2].

وأكتفـي هنـا بهـذا المقـدار، وهـو كـافٍ للدلالـة عـلى ضـبابية الرؤيـة عنـد هـذه المدرسـة في موضـوع القـدر، وأن قبـول مثـل هـذه الروايـات يقـود إلى القـول بـالجبر الصـريح، وهـذه أحـد أوجـه التنـاقض عنـد الـبعض حيـث يقبـل هـذه الروايـات وفي نفـس الوقـت يـؤمن بحريـة الأختيـار مـن غـير أن يقـدم تأويـل واضـح لهـذه الروايـات، وفي ظنـي أن نزاع الفطرة والتراث في بعض الموارد يكفي فيه الانتصار للفطرة وتجاوز التراث.

ومـا جـاء بـه الأشـاعرة مـن نظريـة الكسـب، مـا هـو إلا قـول مبطَّـن بـالجبر، فـلا فـرق بـين القـول صراحـة أن الإنسـان مجبـور، وبـين القـول أن الإنسـان كالوعـاء كاسـب لفعـل الـرب؛ فمعنـى كـل ذلـك في المحصـلة، أن الله خلقهـم ومـا يعملـون، وقـد نشـأت هـذه الشُّـبَه مـن قولـه تعـالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُـمْ وَمـا تَعْمَلُـونَ﴾، فتوقفـوا عنـد حـدود ظـاهر

(١) - القدر لابن وهب، ج١، ص ٣٢.

(٢) - القدر للفريابي، ج١ ص ٢١.



الآيـة، ونسـبوا فعـل العبـد إلى الـرب، وسـوف يأتيـك معنـى الآيـة في مـذهب أهـل البيت عليهم السلام.

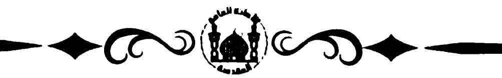
فالمدارس التي تؤسس لهذا النوع من الفهم، لا يمكن أن تكون تعبيراً عن رسالة الله الخاتمة؛ لأن هذا النوع من الاعتقاد مُعوِّق لحركة الإنسان وتكامله، وهو أمرٌ معاكس ومخالف لِحكمة الرسالة.

ولو كانت هناك روايات أخرى في الباب، يُستشف منها خلاف ما جاء في الروايات المتقدمة، لتمسكنا بها وجعلناها هي المُحكَّمة، ولكن كل ما رووه مشابه لما ذكرنا.

ثانياً: ما جاء في رواية مدرسة أهل البيت عليهم السلام:

قبل ذكر الروايات لابد من تقديم مقدمة نؤكد فيها بأن روايات هذه المدرسة ترفع التناقض الذي ظهر في روايات المدرسة السنية، وقد أسست هذه الروايات نظرية تقوم على (الأمر بين الأمرين أو المنزلة بين المنزلتين) الأمر الذي لابد من شرحه قبل التطرق للروايات.

أنحصر الجدل التاريخي بين القول بالجبر أو القول بالتفويض، ولم يخطر على بال أي اتجاه فكري إمكانية وجود منزلة ثالثة تقع بين الجبر والتفويض، ومن هنا كان هذا سر تميز مدرسة أهل البيت عليهم السلام التي تمسكت بالمنزلة الثالثة حيث لا جبر



ولا تفويض بل أمر بين أمرين، وقد أعتقدوا بأن تلك المنزلة ليست حالة وهمية وإنما لها من السعة كما بين السماء والأرض.

فالإنسان يرى بوجدانه وفي واقع فطرته أنه غير مجبور على فعله، بل هو قادر على الفعل والترك، وعليه قوام الحياة ومَعيشة العباد، فلو خُلِّيَ كلُّ إنسان وفطرته، يرى أنه مالك للعلم، والقدرة، والاستطاعة، والمشيئة، وهذا من أوضح الأمور، بل من بديهيات القول.

وكذلك يكتشف كل واحد منا في عمق كيانه، أنه ليس مالكاً للقدرة والاستطاعة والعلم، ملكاً حقيقياً، أي من طبيعة ذاته ولوازم وجوده؛ لأنها تُسلب منه أحياناً دون اختيار منه، وكذا في حالة كوننا مالكين لها، فإنها ليست طوع أيدينا، فهي موجودة في حالة اليقظة دون النوم، والصحة دون المرض، وفي حال الشباب دون الشيخوخة، كما أن الإنسان ليس عالماً بكل شيء، وليس قادراً على كل ما يريد، وليس مريداً لكل ما يقدر عليه، وقد يكون عالماً قادراً ولكنه غير مريد، أو مريد وغير عالم قادر، مما يعني أن الإنسان ليس بذاته عالماً قادراً مريداً، فإن كان من ذاته وبذاته كل ذلك، فلا يعقل أنه يجهل أو يعجز عن شيء، وهذا خلاف واقع الإنسان الذي ينتابه الجهل والعجز، فكيف والحال هذا يكون العلم والقدرة .. حقائق يمتلكها الإنسان بمقتضى الذات، فالإنسان مع كونه واجدا هذه الكمالات ومالك لها بتمليك الله إلا أن ذاته العجز والفقر.

فيتضح من ذلك، أن الله تعالى هو الذي تفضل على العباد بهذه الكمالات، قال سبحانه: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾، وقال: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً﴾، وقال: ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَشَيْبَةً﴾.

فالإعطاءُ بعد الفقدان والحرمانُ بعد العطاء، لأعظم دليل على أن الإنسان ليس مالكاً بذاته لهذه الكمالات، وإنما مالك بتمليك الله، واللهُ لما ملَّكه أملك، مما يدل على أن الإنسان فقير إلى الله، محتاج إليه دوماً، ولولا فضل الله عليه لكان نسياً منسيا، قال تعالى: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾.

ولو تنبّه الإنسان لحقيقة أمره، لوجد- أيضاً- أنه لولا عون الله وهدايته وترغيبه في الحسنات وتحذيره من السيئات، وإرسال الرسل وتمهيد الطريق للإنسان، لما حصل له الإيمان والعمل الصالح، وهكذا لولا خذلان الله للعبد وتركه ونفسه حينما يُعرض عن هدى الله، لما عصاه أحد مع القدرة على ترك المعصية.

هذه الحقائق التي يجدها الإنسان بفطرته، هي الأساس للقول بالأمر بين الأمرين، فلا يمكن أن يكون مجبوراً، لأن الله ملَّكه الاختيار وأقدره على المعصية والطاعة، وهو مالك لما مُلِّك، فيكون الفعل صادراً عنه، كما أنه غير مفوَّض؛ لأن الله مالك لما ملَّكه بدون تفويض منه، والإنسان في أشد الحاجة إليه في دوام لطفه وإنعامه وتفضله، لحظة بلحظة، وثانية بثانية، قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، وفي



هذه الآية إثبات للمنزلة بين المنزلتين، فإياك نعبد نفي للجبر، وإياك نستعين نفي للتفويض.

وبعد هذه المقدمة المختصرة إلى ك ما جاء عن الأئمة عليهم السلام في هذا الباب، لتجد الفرق كبيراً عما أتى به الآخرون.

١- روى الكليني عن صالح النيلي، قال: سألت أبا عبد الله: هل للعباد من الاستطاعة شيء؟ قال: فقال لي:(إذا فعلوا الفعل، كانوا مستطيعين بالاستطاعة التي جعلها الله فيهم، قال: قلت: وما هي؟ قال: الآلة، مثل الزاني، إذا زنى كان مستطيعاً للزنا حين زنى، ولو أنه ترك الزنا ولم يزن، كان مستطيعاً لتركه إذا ترك..).

٢- وروى الصدوق بسنده، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا تُخاصمون عليه أحداً إلا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: إن الله عزّ وجل لم يُطَعْ بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه».

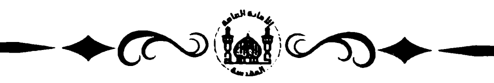
٣- وعن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قال الله تبارك وتعالى: «ابنَ آدم، بمشيئتي كنتَ أنت الذي تشاء وتقول، وبقوّتي أدّيتَ إلى فرائضي، وبنعمتي قَوِيتَ على معصيتي، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذاك أني أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني..».

٤- وقال أمير المؤمنين عليه السلام، وقد سئل عن معنى قولهم: «لا حول ولا قوة إلا بالله: إنّا لا نملك مع الله شيئاً، ولا نملك إلا ما ملّكنا، فمتى ملّكَنا ما هو أملك به منّا كلّفنا، ومتى أخذه منّا وضع تكليفه عنّا».

٥- روي أن رجلاً سأل جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن القضاء والقدر فقال: «ما استطعتَ أن تلوم العبد عليه فهو منه، وما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو من فعل الله، يقول الله تعالى للعبد: لم عصيت؟ لم فسقت؟ لم شربت الخمر؟ لم زنيت؟ فهذا فعل العبد، ولا يقول له: لم مرضت؟ لم قَصُرت؟ لم ابيضضت؟ لم اسوددت؟ لأنه من فعل الله تعالى».

٦- روي أن الفضل بن سهل سأل الرضا عليه السلام بين يدي المأمون فقال: «يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر خلقه ثم يعذبهم، قال: فمُطلَقون؟ قال: الله أحكم من أن يهمل عبده ويكلَه إلى نفسه».

٧- روى الكليني عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قالا: «إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمرا



فلا يكون، قال: فسُئلا عليهما السلام هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم أوسع من ممّا بين السماء والأرض».

٨- روي أن رجلاً سأل العالم عليه السلام فقال: يابن رسول الله، إلى س أنا مستطيع لما كُلِّفت؟ فقال له عليه السلام: «ما الاستطاعة عندك؟ قال: القوة على العمل، قال له عليه السلام: قد أعطيتَ القوة إن أُعطيتَ المعونة، قال له الرجل: فما المعونة؟ قال: التوفيق، قال: فلم إعطاء التوفيق؟ قال: لو كنتَ موفَّقاً كنتَ عاملاً، وقد يكون الكافر أقوى منك ولا يعطى التوفيق فلا يكون عاملاً، ثم قال عليه السلام: أخبرني عنك، من خلق فيك القوة؟ قال الرجل: الله تبارك وتعالى، قال العالم: هل تستطيع بتلك القوة دفع الضر عن نفسك وأخذ النفع إليها بغير العون من الله تبارك وتعالى؟ قال: لا، قال: فلم تنتحل ما لا تقدر عليه؟ ثم قال: أين أنت عن قول العبد الصالح: (وما توفيقي إلا بالله)».

٩- وأمير المؤمنين عليه السلام حين سأله عباية بن ربعي الأسدي، عن الاستطاعة، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «تملكها من دون الله أو مع الله؟، فسكت عباية بن ربعي، فقال له: قل يا عباية؛ قال: وما أقول؟ قال: إن قلت تملكُها مع الله قتلتك، وإن قلت تملكُها من دون الله قتلتك، قال: وما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال: تقول: تملكُها بالله الذي يملكُها من دونك، فإن ملَّككها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، وهو المالك لما ملَّكك، والمالك لما عليه أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول والقوة

حيث يقولون: لا حول ولا قوة إلا بالله؟ فقال الرجل: وما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال: لا حول لنا عن معاصي الله إلا بعصمة الله، ولا قوة لنا على طاعة الله إلا بعون الله، قال: فوثب الرجل وقبل يديه ورجليه».

١٠- عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديقُ أبا عبد الله عليه السلام فقال: «أخبرني عن الله عز وجل، كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحِّدين، وكان على ذلك قادراً؟، قال عليه السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب؛ لان الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، واحتج عليهم برسله، وقطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون، ويستوجبون بطاعتهم له الثواب، وبمعصيتهم إياه العقاب، قال (الزنديق): فالعمل الصالح من العبد هو فعله، والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال: العمل الصالح، العبد يفعله والله به أمره، والعمل الشر، العبد يفعله والله عنه نهاه؛ قال: إلى س فعله بالآلة التي ركّبها فيه؟ قال: نعم، ولكن بالآلة التي عمل بها الخير، قدر بها على الشر الذي نهاه عنه، قال: فإلى العبد من الأمر شيء؟ قال: ما نهاه الله عن شيء إلا وقد علم أنه يطيق تركه، ولا أمره بشيء إلا وقد علم أنه يستطيع فعله، لأنه ليس من صفته الجور والعبث والظلم وتكليف العباد ما لا يطيقون، قال: فمن خلقه الله كافراً يستطيع الإيمان وله عليه بتركه الإيمان حجة؟ قال عليه السلام: إن الله خلق خلقه جميعاً مسلمين، أمرهم ونهاهم، والكفر اسم يلحق الفعل حين يفعله العَبد، ولم

يخلق الله العبد حين خلقه كافراً، إنه إنما كفر من بعد أن بلغ وقتاً لزمته الحجة من الله، فعرض عليه الحق فجحده، فبإنكاره الحق صار كافراً، قال الزنديق: فيجوز أن يقدر على العبد الشر، ويأمره بالخير وهو لا يستطيع الخير أن يعمله ويعذبه عليه؟ قال عليه السلام: إنه لا يليق بعدل الله ورأفته أن يقدر على العبد الشر ويريده منه، ثم يأمره بما يعلم أنه لا يستطيع أخذه، والإنزاع عما لا يقدر على تركه، ثم يعذبه على ترك أمره الذي علم أنه لا يستطيع أخذه».

١١- وقد روي عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنه سئل عن أفعال العباد، أهي مخلوقة لله تعالى؟ فقال عليه السلام: «لو كان خالقَها لما تبرأ منها وقد قال سبحانه: ﴿أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم، وإنما تبرأ من شركهم وقبائحهم، وكتاب الله تعالى المقدم على الأحاديث والروايات، وإليه يتقاضى في صحيح الأخبار وسقيمها، فما قضى به فهو الحق دون ما سواه، قال الله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾، فخبّر بأن كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح، فلو كانت القبائح من خلقه لما حكم بحسن جميع ما خلق، وقال تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾، فنفى التفاوت عن خلقه، وقد ثبت أن الكفر والكذب متفاوت في نفسه، والمتضاد من الكلام متفاوت، فكيف يجوز أن يطلقوا على الله تعالى أنه خالق لأفعال العباد، وفي أفعال العباد من التفاوت ما ذكرناه؟».

١٢- روي أن الحجاج بن يوسف، كتب إلى الحسن البصري وإلى عمرو بن عبيد وإلى واصل بن عطاء وإلى عامر الشعبي، أن يذكروا ما عندهم وما وصل إليهم في القضاء والقدر، فكتب إليه الحسن البصري: إن أحسن ما انتهى إلى ما سمعت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: أتظن أن الذي نهاك دهاك؟ وإنما دهاك أسفلُك وأعلاك، والله بريءٌ من ذاك، وكتب إليه عمرو بن عبيد: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: لو كان الزور في الأصل محتوماً كان المزوِّرُ في القصاص مظلوماً، وكتب إليه واصل بن عطاء: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: أيدلك على الطريق ويأخذ عليك المضيق؟، وكتب إليه الشعبي: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: كلُّ ما استغفرتَ الله منه فهو منك، وكلُّ ما حمدتَ الله عليه فهو منه، فلما وصلت كتبهم إلى الحجاج ووقف عليها قال: لقد أخذوها من عين صافية.

ويطول بنا الحديث، في ذكر روائع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وبيان مفاخر علومهم، ولكن أحب أن أختم بهذه الرواية لما تحتويه من قصة طريفة.

روي أنه دخل أبو حنيفة المدينة ومعه عبد الله بن مسلم، فقال له: يا أبا حنيفة إن ههنا جعفر بن محمد من علماء آل محمد عليهم السلام، فاذهب بنا إليه نقتبس منه علماً، فلما أتيا إذا هما بجماعة من شيعته ينتظرون خروجه أو دخولهم عليه، فبينما هم كذلك



إذ خرج غلام حدث، فقام الناس هيبة له، فالتفت أبو حنيفة فقال: يابن مسلم من هذا؟ قال هذا موسى ابنه، قال: والله لأجبهنه بين يدي شيعته، قال: مَهْ لن تقدر على ذلك، قال: والله لأفعلن، ثم التفت إلى موسى عليه السلام فقال: يا غلام أين يضع الغريب حاجته في بلدتكم هذه؟ قال: يتوارى خلف الجدار، ويتوقى أعين الجار، وشطوط الأنهار، ومسقط الثمار، ولا يستقبل القبلة ولا يستدبرها، فحينئذ يضع حيث شاء، ثم قال: يا غلام ممن المعصية؟ قال: يا شيخ لا تخلو من ثلاث، إما أن تكون من الله وليس من العبد شيء، فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله، وإما أن تكون من العبد ومن الله والله أقوى الشريكين، فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه، وإما أن تكون من العبد وليس من الله شيء، فإن شاء عفى وإن شاء عاقب، قال: فأصابت أبا حنيفة سكتة كأنما أُلقم فوهُ الحجر، قال: فقلت له: ألم أقل لك لا تتعرض لأولاد رسول الله صلى الله عليه وآله؟.

وفي ذلك يقول الشاعر هذه الأبيات:

لم تخل أفعالنا اللاتي نذم بها	إحدى ثلاث معان حين نأتيها
إما تفرد بارينا بصنعتها	فيسقط اللوم عنا حين ننشيها
أو كان يشركنا فيها فيلحقه	ما سوف يلحقنا من لائم فيها
أولم يكن لإلهي في جنايتها	ذنب فما الذنب إلا ذنب جانيها



فإذا وجد الإنسان في عمق وجدانه معنى هذه العلاقة مع الله، لاكتشف مدى فقره وحاجته له فيصبح راجياً طامعاً في كرمه حتى يديم عليه فضله وأحسانه، لأنه يعلم أن عطاء الله ليس له حدود، فمسير التكامل أمام الإنسان مفتوح، وهذا لعمري ما أراده الله للإنسان من كرامة ورفعة وشرف وقرب ورضوان.. وحينئذ تكون علاقة الإنسان بالله رؤية في التكامل وبصيرة في الحياة.



الإلحاد والليبرالية المقاربة المستحيلة:

ناقشنا في إمكانية الإلحاد فلسفياً في تقديم مقاربات نظرية تجعل منه مشروعاً إجتماعياً، وقد ظهر لنا في ما سبق بإن الإحاد فلسفة عدمية لايمكن أن تشكل ركيزة لأي مشروع اجتماعي، كان من الضروري الوقوف على خيارته العملية التي يمكن أن يتبناها كمشروع اجتماعي يسعى لتحقيقها، فالإحاد الجديد لكونه حاملاً لرؤية مناهضة للأديان لابد له من تبني بديل إجتماعي، وإلا لما كان مشروعاً مناهضاً ولا كان وجوده خطراً علي الأديان.

يبدو أن الخيار الأكثر قرباً للإلحاد الجديد الذي يعمل على أقتلاع الأديان هو الحرية، وذلك لكونها تؤسس في بعض معانيها خيارات متمردة لا تعترف بالحدود ولا تؤمن بالممنوع، إلا أن هناك مقاربة أخرى تجعل الحرية تتحرك ضمن مسارات تحددها ضرورة العيش المشترك، وكلا الخيارين المتمرد والمنضبط له أنصاره من بين الملحدين، فالإلحاد العدمي لا يؤمن بوجود أي قيمة رادعة لحرية الإنسان، فالخير والشر، والحُسن والقبح، ليست ذات معايير موضعية ثابتة وإنما تابعة لزوق الفرد يتحكم فيها بحسب ما يمليه هواه، يقول البروفيسور هوستن سميث أستاذ الفلسفة وعلم الأديان في عدة جامعات أمريكية: "الخطر الذي يطارد

النسبية هو أن تصل في النهاية إلى العدمية الإنكارية. في تلك النهاية القصوى تنهار النسبوية إلى وجهة نظر ترى أن لا شيء أفضل من أي شيءٍ آخر. وهذه فلسفة غير صالحة للعيش"(١).

أما الإلحاد الأكثر عقلانية فإنه يتبنى الحرية ضمن ما تتيحه الثقافة اللبرالية، والتي تمنح الأفراد حرية ضمن إطار القانون الذي يفرضه الناظم المجتمعي، وبرغم أن القيم اللبرالية نفسها قيم نسبية إلا أنها تحظى بتوافق العقل الجمعي من أجل تحقيق منافع متبادلة، ومن هنا لا يمكن مقايسة أو مشابهة اللبرالية بالحرية التي يمنحها الإسلام للأفراد؛ وذلك لأن اللبرالية لا تؤمن بوجود سلطة غيبية لها الحق في توجيه الأفراد أو تحديد خياراتهم خارج حدود المنفعة الدنوية.

مع أن هناك تيار من الملحدين العرب ينادون في صفحات التواصل الاجتماعي بالحرية المطلقة ويتحدثون عن حريات في قضايا بكل المقايسس لا أخلاقية، إلا أن التيار المؤثر والأكبر هو التيار الذي مازل متأثراً بالأخلاقيات الإسلامية، ولذا من حقهم علينا أن نحملهم على أفضل الخيارات الممكنة ونحصر النقاش في اللبرالية الأكثر أنضباطاً وعقلانية.

ومن الضروري لفت النظر بان نقاشنا هنا ليس في اللبرالية ضمن سياقها الفلسفي الذي ولدت فيه، وليس جهدي منصباً في ابطالها أو تصحيحها، وإنما نقاشي يتجه نحو الإلحاد وإمكانية تبنيه للبرالية ضمن رؤيته الفلسفية.

(١) - لماذا الإيمان بالله ضرورة، مصدر سابق، ص ٢٧٠.





يبدو أنه كان من المناسب أكثر هو مناقشة العلمانية بوصفها برنامج حياة اكثر اتساعاً من موضوع الحريات، إلا أننا صرفنا النظر عنها لكونها تهتم بالجانب السياسي أكثر من الجانب الاجتماعي، أو تهتم بالجانب الاجتماعي ضمن العمل السياسي، وقد يجوز لنا القول بأن الجانب الاجتماعي في العلمانية هو لبرإلى ، بمعنى أنها تشترط الحرية الاجتماعية والفردية، والتباين الملحوظ بين العلمانية واللبرالية يمكن تمييزه بوضوح في موضوع الدولة، حيث يمكن أن تكون الدولة علمانية لا وجود للدين في كل أنظمتها التشريعية والسياسية، إلا أنها ليست لبرالية وغير دمقراطية، وإن كانت توليفة مرفوضة علمانياً إلا أنها تحظى بالواقعية لوجود امثلة من الواقع السياسي عليها، والمهم هو أنني أرى أن النقطة المحورية بما له علاقة بالنظام الاجتماعي هي الحرية.

الإشكالية التي تطرحها اللبرالية في الأوساط الإسلامية والدينية بشكل عام، هو أن الدين والإسلام بشكل خاص يقيد الحرية ويفرض على الفرد والمجتمع نظم فوقية تمنعه من ممارسة خيارته بحرية، ومن هذه الزاوية يمكن أن يستغل الإلحاد هذا التوتر لطرح مشروعه الإلحادي بوصفه خلاص الإنسان من القيود والسلطة الفوقية. برغم أن الحلول الشائعة والمطروحة من معظم اللبرإلى ين العرب والمسلمين هو جعل الدين ضمن الحرية الشخصية طالما لا يتدخل في الشؤن الاجتماعية، وقد يساعدهم على ذلك بعض الخطابات الإسلامية التي تؤكد على ضرورة عزل الإسلام من الشأن السياسي، إلا أن هذا الخطاب لا يمثل رأياً عاماً

ولا تياراً غالباً، وعلى أقل تقدير هناك توصيات وأحكام لها علاقة بالنظام الاجتماعي ولا يحق لأي مسلم التنازل عنها، ناهيك عن وجود تيار ينادي بالإسلام السياسي قد وصل بالفعل إلى الحكم كما في بعض البلدان أو في حالة من السعي لذلك، الأمر الذي شجع الإلحاد أكثر على طرح نفسه بقوة في الساحة رافضاً الحلول التي يراها ترقيعية، وقد ساعده على ذلك وزاد من جرأته على الإسلام بعض الحركات المتطرفة أمثال داعش والتي ارتكبت مجازر بشعة في حق الإنسانية، ولذا يرى الإلحاد أنه يمثل المنعطف التاريخي المهم في تاريخ الأمة الإسلامية.

والمهمة المرسومة أمامي هي فك الارتباط بين الإلحاد واللبرالية، وعدم صلاحيته لتبني هذا المشروع الاجتماعي، أما النقاش بين اللبرالية والإسلام فهو نقاش: إما أن يكون بين مؤمنين بوجود إله، وإما أن يكون بين مؤمنين وبين من لا يرى عدم وجوده مؤسس لخياراته الاجتمايعة. وكلا النوعين لا يشكلان أهتمام هذا العنوان.

ما نحاول القيام به هنا هو مناقشة القضية من بعدها الفلسفي وليس السياسي، لنتسأل عن ماهية الحرية وطبيعتها الفلسفية، مع أن المقام لا يسمح بطرح الأمر في إطاره الواسع الذي نستجمع فيه كل ما قيل في الحرية، إلا أنه من الضروري مناقشة ما له علاقة مباشرة بالتصادم الظاهر على السطح بين الإسلام والحرية.

لا خلاف على كون الحرية قيمة إساسية ومحورية، كما أنه ليس هناك خلاف حول التفسير الوصفي للحرية، بل يمكننا القول أيضاً أنه لا خلاف حول حدود

الحريـة، ومـع ذلـك مـازال هنـاك مسـاحات تحتـاج إلى حـوار، الأمـر الـذي يقودنـا إلى التساؤل عن ماهية الحرية وطبيعتها الوجودية.

الحريـة كمفهـوم ذهنـي مجـرد يحمـل في طياتـه مفهومـاً طـارداً للقيـود، والموانـع، والحـدود، والحظـر، فهـي حالـة مـن الحركـة المتسـعة باتسـاع الوجـود، والحريـة بهـذا المعنـى هـي مطلـق الترجيـح بـين الخيـارات المتعـددة بـدون أن يحمـل أي خيـار مـن بـين الخيارات سلطة إلزامية.

والحريـة بهـذا المفهـوم لا تعـترف بالمرجحـات الموضـوعية لأنهـا تمـارس تـأثير خـارج حـدود الـذات، وبالتـالي هـي حريـة لا معياريـة لأن المفهـوم المجـرد للحريـة لا يمكنـه أن يستقيم مع وجود معيارية ترجيحية.

إلا أن الإشـكالية الكـبرى والتـي يغفـل عنهـا الكثـير هـي أن الحريـة المجـردة لا وجـود لهـا البتـة، وكـل مـا هـو متـاح وموجـود هـو الإنسـان الحـر، والفـرق كبـير جـداً بـين المعنيـين؛ فالحريـة المجـردة التـي تسـبح في الفـراغ والتـي لا تواجههـا موانـع ولا حـدود قـد لا تكـون موجـودة حتـى في عـالم المجـردات، ومـا يقـع فيـه بعـض المنـدفعين نحـو الحريـة هـو الإنطـلاق مـن الفهـوم المجـرد ليسـقطه عـلى الواقـع دون أن يكـترس لوجـود مساحة فاصلة بين الحرية كمفهوم وبين الحرية كواقعية إنسانية.

هـذه الإشـكالية أيضـاً نلحظهـا في موضـوع العقـل فـالبعض ينظـر للعقـل كمفهـوم مجرد غير قابـل للخطـأ، إلا أن هـذا العقـل المجـرد لا وجـود لـه أيضـاً وإنـما الموجـود هـو



الإنسان العاقل المتأثر والمنفعل بمجموعة من الظروف المتداخلة التي تحدد له نمط التفكير والخيارات.

ومن هنا نحن نحتاج قبل التطرق لحدود الحرية والمساحة التي يجب أن تتحرك فيها، التعرف أولاً على الإنسان كفرد والإنسان كمجتمع ثم نرسم حدود الحرية بحسب الواقعية الممكنة، وهذه الواقعية تُرسم معالمها بحسب الموقف الجمعي للعقلاء. وبهذا الشكل تصبح الحرية ذات قيمة لأنها توجد ضمن سياقات قيمية تراعي قيمة الإنسان الوجودية، كما تراعي طموحاته ضمن التصور العقلائي الذي يرصد غايات تلك الطموحات، كما تراعي ايضاً قيمة الفعل ضمن الرؤية الكونية.

بهذا الشكل من التفكير سيضطر الإلحاد إلى الخروج من حوار الحرية؛ لأنه يرتكز على رؤية عبثية للإنسان لا ترى فيه غير الأنانية، وهي نظرة ليست مجحفة فقط في حق الإنسان بوصفه قيمة، وإنما مدمرة حتى لوجوده الأناني، فالإحاد الذي ينادي بالحرية اللامعيارية، واللاموضوعية، واللاعقلائية، شبيه بحال الأب المهمل الذي يوفر لأبنه الحرية المطلقة في إلتهام كل أنواع الحلويات والماكولات والمشروبات وكل التصرفات التي يحب أو يرغب فيها، فكما أن الأب بذلك التصرف قد حكم على ابنه بالإنتحار، كذلك الملحد حكم على كل الإنسانية بالإنتحار.



صحيح أن الطفل له الحق في ما يرغب، ولكن ليس من الصحيح أن ينظر الاب لطفه بوصفه مجرد موجود له رغبة، وإنما هناك جوانب أخرى يجب رويتها في الطفل غير الرغبة الشخصية، ومن هنا يكون من الضروري وضع كوابح لهذه الرغبة من غير كبتها ومصادرتها، فعندما يمارس الاب سيطرته على الطفل ويقيد حريته بمجموعة من الضوابط هذا لا يعني أن الحرية أصبحت محدودة، بل مازالت مطلقة لكن ضمن شروطها العقلائية، وهذا هو الفرق بين النظر للحرية كمفهوم لا واقعية له، وبين النظر للحرية ضمن الإمكانية الواقعية، وهكذا الحال في الإنسان والمجتمع لابد من دراسة الحرية ضمن الواقعية الإنسانية والمجتمعية، وهذه الواقعية تستمد من النظرة الشاملة للإنسان والمجتمع وليست النظرة الجزئية التي ترصد بعض الحقائق وتهمل الحقائق الأخرى.

والمهم الآن كفكرة أولية أن الضوابط العقلائية ليست شيء خارج عن طبيعة الحرية وماهيتها، فعندما أقول مثلاً الإنسان له قدرة مطلقة في المشي والحكرة لا أكون قاصداً القدرة والحركة كمفهوم مجرد ثم اسقطه على الإنسان، لأن القدرة المطلقة هي القدرة على كل الشيء وهذا لا واقعية إنسانية له، وكذلك الحال في الحركة المطلقة التي لا يمكن قياسها بأي مقياس للحركة، وبالتالي الإنسان له قدرة مطلقة على المشي والحركة ولكن ضمن الامكانية الواقعية، وكذلك له حرية مطلقة ضمن الإمكانية الإنسانية.

واللحظة التي يوافق فيها الإلحاد على إدخال ضوابط على الحرية، هي ذاتها اللحظة التي ينفتح فيها النقاش واسعاً أمام كل المرجحات والضوابط بما فيها الدينية، ولا يحق له حينها الاعتراض طالما الدين أيضاً يشترط القبول العقلائي لخياراته السلوكية.

والحرية بالتصور الذي قدمناه تفهم في إطار المسؤولية، أي بمعنى أنها ليست مجرد الترجيح بين الخيارات، وإنما هي مسؤولية ترجيح الأصلح والأولى بالترجيح، وهذه المسؤولية تمدت في كل جوانب الحياة والوجود، أي أن الإنسان مسؤول أمام نفسه، ومسؤول إتجاه الآخرين، كما أنه مسؤول عن الكون، وهذه المسؤولية تفهم ضمن الإطار الذي يستوعب كل السلوك الإنساني صغيراً كان أو كبيراً، لأن الإنسان ليس مجرد كائن حر وحسب وإنما عاقل أيضاً، ودور العقل في الحرية هو تحديد الخيارات الجيدة التي يجب ان يختارها، وبالتالي فتح الطريق امام الإنسان ليمارس اختياراته العقلائية في الحياة ضمن الخطة التي تخدم غايته العليا، وهذه الخيارات العقلائية مرتكزة على مجموعة حقائق منها فطرية، وعقلية، واخلاقية، وعلمية، وبهذا الشكل ينتقل الإنسان من كونه كائن أناني وشهواني يتحرك بدون بصيرة حياتية، إلى مخلوق عاقل ومنضبط بمنظومة من القيم الأخلاقية ومتسامي عن رغباته الدونية.

والنظرة الشاملة للإنسان والمجتمع تقودنا إلى وجود قيم أخرى يهتم بها الإنسان والمجتمع غير قيمة الحرية، مثل قيمة، العدل، العلم، والقدرة، والرحمة،

والتسامح، والكرامة، والطهارة، والعزة، والشرف... وسلسلة طويلة من القيم المقدرة عند البشر جميعاً، وبالتالي عندما نقارب الحرية كقيمة أجتماعية لابد من ملاحظة بقية المنظومة القيمة، ومراعاة التداخل الذي قد يحدث بين هذه القيم، الامر الذي يحوجنا إلى دراسة القيم الإنسانية وترتيبها ضمن قانون المهم والأهم، ومن الاخطأ التي وقعت فيها اللبرالية إنها أنطلقت من ظرف تارخي كانت فيه الحرية قيمة ذات أولوية ملحة، ولكنها توقفت عند هذه القيمة من غير ان تراعي القيم الأخرى التي يحتاجها ايضاً الإنسان والمجتمع، أو على الأقل جعلتها القيمة المحورية التي تدور حولها بقية القيم، وهذا غير مسلّم به، لوجود ظروف تتاخر فيها قيمة الحرية لتتقدم قيم أخرى، وخاصة عند تعارض القيم في بعض الظروف الخاصة، فلو تعارضت الحرية مع الأمن مثلاً ايهما نقدم؟ قد يكون الامن لدى الإنسان أكثر أولوية من الحرية، أو لو تعارضت حرية مجتمع معين مع فرض التعليم عليهم، فأيهما أولى قيمة الحرية أم قيمة العلم؟.

وهكذا لابد من رصد شامل للقيم ومراعاتها كحقائق موضوعية بعيداً عن تأثيرات الظرف الزماني والمجتمعي، وهذا هو الباب الذي يمثل فيه الدين ضرورة للإنسان، لكونه نظرة شاملة وموضوعية للإنسان اكثر من نظرة الإنسان إلى نفسه؛ لأن نظرة الإنسان متأثر بالظرف الذي يعيش فيه، ومن هنا نجد ان كل الفلسفات البشرية قد أثر فيها الظرف التارخي، والمجتمعي، والاقتصادي، والسياسي، والشخصي، بشكل واضح وكبير.

ومع أن هذه القيم هي مشتركات إنسانية وأن معرفتها اقرب إلى البديهة، إلا أن ذلك لا يمنع من غفلة الإنسان عنها وهيمنة الهوى والرغبة الشخصيه عليه، فلا يستغني عن تذكير المذكرين وتنبيه العارفين، وهنا تتجلى مهمة الأنبياء بوضوح، كما يصفها أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ» وبالتالي فإن كل إنسان يجد في نفسه بذور التكامل القابلة للنمو والزيادة.

فحقيقة القيمة ومعناها، أقرب إلى الحالة الوجدانية التي فطر عليها الإنسان، فلو لا وجود حقائق مقدسة عند البشر، لما تكاملت الحياة بل تعذرت، والاستدلال على وجودها شبيه بالاستدلال على وجود العقل، فكما تسالم البشر على وجوده، كذلك تسالموا على وجود القيم، ومن هنا جاز لنا الجزم بأن رسالات الأنبياء في الواقع، هي تكريس للقيم، ولهذا السبب يتم تصديقهم واتّباعهم، فليس من المعقول، أن يكون هناك نبيٌّ يأمر بالظلم وينهى عن العدل مثلاً.

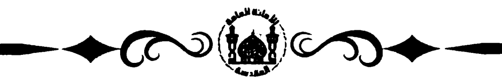
أما مصدر القيم وشرعيتها، فيكون واضحاً حينما نفهم القيم ضمن إطارها الطبيعي، أي عندما نخرجها من إطار الذات، إلى إطار الموضوع، إي من إطار جعل القيم رهينة انفعالات نفسية نحو الأشياء، إلى الاعتراف بوجودها المستقل كحقائق تمتاز بالثبات، وبمعنىً آخر إخراجها من النسبية المتحركة، إلى المطلق



الثابت، الـذي يلعب العقـل فيـه الـدور الأكـبر في كشـفها والإيـمان بهـا، فهـي تعبـير عـن عمق الذات المفطورة على حب الجمال والكمال والخير.

فالحالـة الوجدانيـة التـي تشـعر بضـرورة التكامـل وبوجـود المتعـالي، لهـي أقـرب دليـل إلى نـزوع الـنفس الإنسـانية إلى تلـك القيـم، التـي تشـعر بهـا في عمـق وجودهـا، فعنـدما نخـرج القيـم مـن هـذا الإطـار، ونبحـث عنهـا ضـمن سـياق الفعـل ورد الفعـل، الـذي تخلقـه طبيعـة التفاعـل البشـري فـيما بينهـا وبـين الأشـياء، تفقـد قدسـيتها وثباتهـا واسـتقرارها، وتتحـول مـن كونهـا معـايير للظـروف والأحـداث، إلى رهينـة لتلـك الظروف والأمزجة.

ونحـن لا ننكـر وجـود قـيم خاطئـة نتيجـة انفعـال الـنفس بـالمحيط، وتأثرهـا بعوامـل الوراثـة، والتربيـة، والمحـيط السـياسي، والاجتماعـي، والاقتصـادي، وعوامـل البيئيـة وغيرهـا.. التـي تسـاهم في صـياغة شخصـية الإنسـان، ولكننـا نفـرق بـين حالـة الفعـل والانفعـال، فـالنفس هـي مصـدر الضـعف المنفعـل بـالواقع، في حـين أن العقـل مصـدر القـوة، الـذي يميـز الحسـن والقبـيح والحـق والباطـل، والقـيم قـد تنشـأ مـن العقـل وقـد تنشـأ مـن الـنفس، ولهـذا نحـن لا نقـول أن القـيم هـي انتقـاء بـلا معيـار، وإنـما العقـل الكاشـف لهـا هـو الـذي يعطينـا الثقـة بهـا، وهـو واحـد عنـد الجميـع، والضـمانة الأخـرى للقـيم هـي الـدين، المـذكر بتلـك القـيم والمثـير لـدفائن العقـول، فيصـبح العقـل والـدين أو العقـل المستبصـر ببصـائر الـوحي هـو أسـاس القـيم ومصـدر شرعيتهـا، أمـا الـنمط الآخـر مـن القـيم وهـي القـيم المتغـيرة فلـيس مهمـلاً، وإنـما قـد يكـون لـه الـدور الفعـال



في إبـراز القـيم المرحليـة، التـي يقتضـيها الظـرف الحضـاري، ضـمن الحاجـة المشـروعة، والتـي تحكمهـا سلسـلة مـن القـيم المقدسـة الثابتـة، وهـذه المرحلـة هـي الخطـوة الثانيـة، التــي تســمى بفقــه المتغــيرات والأولويــات في التشــريع الإســلامي، فإننــا لا نجــد تشريعاً زمنياً قائماً على المبادئ فحسب، دون تقدير الظروف الموضوعية.

وإذا رجعنــا مــرة أخــرى إلى الحريــة في التصــور اللــبرإلى ، يمكــن أن نجــد قواســم مشــتركة لكوننــا نــؤمن بالحريــة كقيمــة وهــي نقطــة اشــتراك جوهريــة، وهــي تؤســس لنقــاش مشــترك نطالــب فيــه بضــرورة مقاربــة الحريــة مــع بقيــة المنظومــة القيميــة، وهــذا النــوع مــن الحــورا غــير متصــور مــع الملحــدين الــذين قــد يتبنــوا الحريــة في إطارهــا العبثــي الخــارج عــن النظــام الأخلاقــي للإنســان، فــلا تكــون مشــكلتهم مــع الإديــان وإنــما يصــبح لهــم مشــكلة مــع كــل البنــى الاجتماعيــة التــي ترتكــز عــلى الضــرورة الأخلاقيــة ومن بينها اللبرالية التي تحافظ على مقدار من القيم المجتمعية.

"لا يمكــن للحريــة أن تزدهــر إذا لم يكــن هنــاك أي شيء مهــم، فــإن الحريــة تصــبح عدمية الجدوى"[1].

(١) – لماذا الدين ضرورة حتمية، مصدر سابق، ص ٢٧١



الفهرست

الفصل الأول
الدين والتدين .. نزاع المفهوم والمصداق

الفصل الثاني
الدين والتدين .. التكامل والتضاد



الفصل الثالث

رؤية تحليلية لخطاب الإلحاد الجديد



الفصل الرابع

الدين والإلحاد مقاربات حول الإنسان والمجتمع